Credere Oggi

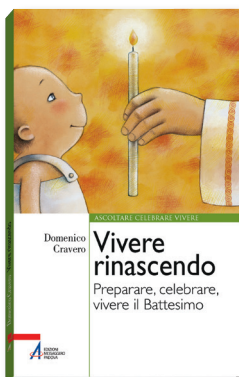
RIVISTA BIMESTRALE
DI DIVULGAZIONE
TEOLOGICA

218
2/17

Vulnerabilità

DUE LIBRI DI DOMENICO CRAVERO

pagg. 188 – € 16,00

La vulnerabilità è la base stessa della vita, è la condizione che appartiene a ogni individuo. Non è facile accettarci così. Ci vuole una vita intera per riconoscerci impotenti e vulnerabili.
In questo libro l'autore suggerisce un cammino di ricerca e sperimentazione che riconosce nei legami il rimedio più efficace alla vulnerabilità: perché proveniamo da altri, grazie agli altri possiamo uscire da noi stessi, sopportare le nostre debolezze e cercare di alleggerire quelle altrui.

pagg. 96 – € 9,00

Semplice ed esaustivo sussidio per conoscere e comprendere le motivazioni che portano alla scelta del sacramento del battesimo.
Un'attenta riflessione sul significato di educazione genitoriale, sull'evento della nascita.
Dare alla luce un figlio, oggi più che mai nella storia dell'umanità, esalta alcuni tratti dell'esperienza umana che sono essenziali nel vitalizzare una cultura stanca e demotivata.
I nuovi genitori, che si preparano alla celebrazione del battesimo, possono diventare i pionieri e le avanguardie di questa rinascita culturale e rigenerazione spirituale.

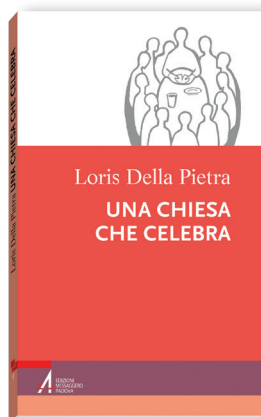
DOMENICO CRAVERO parroco e ricercatore, è anche coordinatore di comunità terapeutiche e progetti di promozione educativa rivolti agli adolescenti e alle loro famiglie.

PER ORDINI E INFORMAZIONI

Edizioni Messaggero Padova - via Orto Botanico, 11 • 35123 Padova
numero verde 800-508036 • fax 049 8225688
e-mail: *emp@santantonio.org* • *www.edizionimessaggero.it*

NOVITÀ IN LIBRERIA

Perché i riti? Incidono nella vita? Quale importanza possono avere se a contare sono la fede, la testimonianza e la carità? E poi: perché celebrare è un'«arte» per tutta la comunità? Celebrare, partecipare ai riti della chiesa non è un affare del clero o di pochi volontari. Interessa tutti perché la ritualità è parte non secondaria dell'essere uomini e donne, impregna la vita. Quando celebriamo non siamo come gli attori a teatro, ma compiamo gesti e parole che «prendono» la mente e il cuore e ogni volta ci trasformano, ci rigenerano, ci ritemprano. Un saggio rivolto soprattutto ai non addetti ai lavori per scoprire l'importanza del rito e del celebrare.

LORIS DELLA PIETRA, (1976) prete di Udine, è docente di liturgia presso la Facoltà Teologica del Triveneto, Sezione di Udine, e l'Istituto di Liturgia Pastorale (Santa Giustina) di Padova. Attualmente è rettore del Seminario Interdiocesano di Udine, Gorizia e Trieste e direttore dell'Ufficio Liturgico Diocesano di Udine.

pagg. 112 – € 10,00

pagg. 208 – € 16,90

Un testo che attualizza i racconti evangelici sul significato profondo e universale della migrazione: Dio «migra» verso di noi, perché noi possiamo «migrare» verso di lui.
Gesù stesso era un migrante. Il mondo è pieno di migranti e rifugiati le cui storie drammatiche sono impossibili da ignorare. L'autrice, coniugando con accortezza esperienze personali, teologia e spiritualità cristiana, riflette sulla vita dei migranti in rapporto alla vita cristiana, e su come le tribolazioni che accompagnano il viaggio dei migranti possano anche essere fonte di benedizione, per loro stessi e per la società che li accoglie.

DEIRDRE CORNELL è vissuta per tre anni in Messico svolgendo opera di missionaria laica di Maryknoll e da decenni assiste lavoratori migranti nel nord dello stato di New York, dove vive con il marito Kenny e cinque figli.

PER ORDINI E INFORMAZIONI

Edizioni Messaggero Padova - via Orto Botanico, 11 • 35123 Padova
numero verde 800-508036 • fax 049 8225688
e-mail: *emp@santantonio.org* • *www.edizionimessaggero.it*

Credere Oggi

Anno XXXVII, n. 2
MARZO - APRILE 2017
218

Vulnerabilità

CredereOggi 37 (2/2017) **n. 218**, 3-7

EDITORIALE

Una realtà sempre nuova

La mia potenza si manifesta
nella debolezza.
(2Cor 12,8-9)

La vulnerabilità riguarda tutti, indistintamente. Per l'antropologia, essa non è una condizione periferica o accidentale, ma indica una dimensione intrinseca all'umano: in modi e gradi diversi, chiunque può essere "ferito" e nessuno può dirsi "invulnerabile". Non si tratta di semplice "contingenza" né di un destino avverso che si abbatte solo su alcuni, limitandone le possibilità o le aspirazioni, ma di una caratteristica costitutiva della condizione umana.

Nell'antichità, l'uomo sperimentava la propria fragilità soprattutto in rapporto alla malattia, alla violenza, alle forze della natura e infine con la morte. In un contesto dominato dal fato, dalla condizione sociale e da altri elementi sui quali l'uomo non aveva alcun potere, il sapiente era colui che affrontava la vulnerabilità assecondando il destino, senza opporre resistenza.

Diverso il quadro offerto dalla tradizione biblica. Il primo uomo appare sulla scena del mondo con l'appellativo di Adam*, per indicare la sua fragilità costitutiva, significata dal riferimento "alla terra", da cui era stato tratto e a cui sarebbe ritornato. Il* vulnus *di cui è portatore va*

oltre i limiti esterni, la debolezza morale o il difetto di conoscenza del bene: si tratta del peccato originale, radice di tutte le possibili forme di fragilità. La "ferita" proviene, dunque, dal peccato che pone l'uomo in una condizione dalla quale non può liberarsi senza l'intervento divino. La libertà umana di scelta, anch'essa raggiunta dal vulnus *del peccato, non fu annullata, ma il rischio di farne un cattivo uso è divenuto una possibilità concreta e sempre presente («Ecco io pongo davanti a te la vita e la morte: scegli la vita perché viva tu e la tua discendenza»: Dt 30,15.19). La riflessione biblica, dunque, coglie la vulnerabilità umana anche nei suoi aspetti drammatici, ma la comprende in un orizzonte più ampio: quello del disegno salvifico di Dio. Mediante l'evento Cristo, Dio stesso si è fatto uomo, vulnerabile, fino alla morte, «pur di dare la vita anche all'ultimo indifeso e indifendibile peccatore di questa terra. Per questo, la vulnerabilità come ferita dell'esistenza umana ha sempre la possibilità di essere presa in cura, in vita e in morte, da un Amore più grande» (R. Maiolini).*

Nella nostra epoca si è notevolmente accresciuta la capacità di intervenire sulla vulnerabilità, in modo particolare nelle sue manifestazioni più vistose, grazie ai progressi della medicina, al miglioramento delle condizioni di vita, ecc. Nello stesso tempo, però, si è scoperto quanto la vita umana sia vulnerabile rispetto a fattori di cui, in passato, non si era compresa la pericolosità o di cui non si sospettava neppure l'esistenza. In campo sociale, ad esempio, molti processi socio-economici sfuggono ormai alle possibilità di controllo dei singoli, dei gruppi e anche delle grandi istituzioni politiche, mentre in riferimento all'individuo la psicologia ricorda quanto l'uomo sia vulnerabile rispetto a dinamiche solo parzialmente note.

Oltre a ciò, emerge un altro elemento: la vulnerabilità non è una realtà statica, ma cangiante; assume volti nuovi, non sempre facili da percepire o da concettualizzare. Spesso si presenta sotto forma di povertà ed esclusione, condizioni esistenziali diverse, ma caratterizzate

dal forte impatto sulla situazione esistenziale del soggetto, trasformato in "domanda d'aiuto" o in "assistito", cioè in semplice destinatario di prestazioni, dimenticando ciò che ha di più prezioso: la capacità e le potenzialità per superare la situazione di indigenza.

Senza pretesa di esaustività, ma con l'intenzione di offrire il proprio contributo, la nostra rivista si confronta con la vulnerabilità, una dimensione dell'umano che chiama in causa anzitutto la chiesa e il suo modo di intendere la nuova evangelizzazione. L'approccio è multidisciplinare, e non potrebbe essere diversamente, nel tentativo di offrire un'ampia panoramica di un fenomeno che si distingue non solo per il suo impatto sulla vita degli individui e della società, ma anche per la sua crescente complessità.

TIZIANO VECCHIATO *si sofferma sui* Nuovi volti della povertà e dell'esclusione. *È uno studio sulla dimensione "sociale" della vulnerabilità, in cui povertà ed esclusione, pur non identificandosi, esprimono condizioni di vita diffuse e rappresentano un ostacolo allo sviluppo umano e socio-economico.*

Sul concetto di vulnerabilità in un discorso antropologico fondamentale riflette RAFFAELE MAIOLINI, Tra ferita e cura. Per una riflessione sulla vulnerabilità dell'esistenza umana alla luce del pensiero occidentale. *Dopo aver precisato i termini della questione, l'autore si sofferma sull'elaborazione del tema nella tradizione occidentale, concentrando la propria analisi sul binomio "ferita e cura", una prospettiva singolare e ricca di suggestioni.*

La vulnerabilità individua un aspetto integrante della vicenda storica di Gesù. Non solo egli incontrò persone segnate dalla fragilità umana, ma sperimentò personalmente la propria vulnerabilità, dalla nascita fino agli eventi della passione e della morte. ALDO MARTIN *indica ne* La fragilità di Gesù *la strada singolare e sconcertante attraverso la quale si può giungere alla fonte della solidarietà e della comprensione.*

L'attenzione a un Dio "vulnerabile" ha segnato il percorso della teologia del Novecento. I conflitti che hanno insanguinato il mondo, il dramma della shoah *e un nuovo approccio alle Scritture hanno contribuito a mettere in discussione l'immagine di Dio ereditata dal teismo tradizionale. Nel suo studio,* Dio vulnerabile, Alessandro Cortesi *suggerisce anzitutto di rileggere lo stile di Gesù, quale narrazione del Dio vulnerabile, e insieme di comprendere il rapporto tra teologia ed esperienza come traccia per ripensare l'incontro con Dio.*

La ricerca individuale dell'esperienza religiosa gode di rinnovato interesse, mentre il tessuto ecclesiale, almeno in Occidente, tende ad assottigliarsi, nonostante gli sforzi della teologia e del rinnovamento pastorale. In particolare, sembra diffondersi sempre più la prassi del "credere senza appartenere". Dei fattori che indeboliscono il senso dell'appartenenza ecclesiale si occupa il contributo di Alessandro Ratti, La chiesa vulnerabile: un'appartenenza fragile.

Una delle manifestazioni più note della vulnerabilità è la malattia, esperienza che attraversa la nostra vita e quella dei nostri cari. La malattia non è solo sofferenza, ma anche occasione per rivedere il nostro rapporto con noi stessi, con gli altri e soprattutto con Dio e le idee che ci siamo fatti di lui. Su questi aspetti riflette Luciano Sandrin, Esperienza della malattia e immagini di Dio.

Paolo Tomatis, I gesti della cura. Liturgia e vulnerabilità, *considera il tema della fragilità nel suo rapporto con un "luogo" privilegiato dell'esperienza cristiana: la liturgia. L'autore si chiede quale sia l'apporto della liturgia, la sua specifica risorsa, affinché la fragilità possa essere accolta, integrata ed "evangelizzata".*

Intesa come capacità di accogliere in sé le avversità e di rispondere in modo creativo ed efficace ad esse, la resilienza rientra nel modo cristiano di vivere. Secondo Giovanni Salonia, Resilienza e dono, *l'atteggiamento interiore resiliente trova pieno compimento nel consegnarsi – come Maria, come Gesù – fino alla prova ultima: il dono di sé.*

L'ultimo contributo è di Domenico Cravero, *V*ulnerabilità dell'amore: la teologia clinica. *La riflessione unisce la domanda religiosa e la condizione di vulnerabilità: l'aggettivo "clinica" indica un percorso che riconosce la centralità dell'agape, un dato dal quale la teologia e la pastorale ricavano ancora troppo poco per la vita dei cristiani e la speranza del mondo.*

Chiudono il fascicolo le consuete rubriche: Documentazione, *che presenta due testi brevi del noto psichiatra Eugenio Borgna; l'*Invito alla lettura, *che suggerisce testi utili ad avviare approfondimenti del tema suddivisi per discipline, a cura dello stesso* Domenico Cravero *e di* Damiano Passarin; *e* In libreria *con alcune recensioni e segnalazioni editoriali a cura della redazione.*

Buona lettura.

L'ultimo contributo è di Domenico Cravero, *V*ulnerabilità dell'amore: la teologia clinica. *La riflessione unisce la domanda religiosa e la condizione di vulnerabilità: l'aggettivo "clinica" indica un percorso che riconosce la centralità dell'agape, un dato dal quale la teologia e la pastorale ricavano ancora troppo poco per la vita dei cristiani e la speranza del mondo.*

Chiudono il fascicolo le consuete rubriche: Documentazione, *che presenta due testi brevi del noto psichiatra Eugenio Borgna; l'*invito alla lettura, *che suggerisce testi utili ad avviare approfondimenti del tema suddivisi per discipline, a cura dello stesso* Domenico Cravero *e di* Damiano Passarin*; e* In libreria *con alcune recensioni e segnalazioni editoriali a cura della redazione.*

Buona lettura.

CredereOggi 37 (2/2017) **n. 218**, 9-23

Nuovi volti della povertà e dell'esclusione

Tiziano Vecchiato *

1. Povertà ed esclusione

La povertà e l'esclusione sociale sono condizioni esistenziali diverse, si può essere poveri ma inclusi, poveri ma accolti, poveri ma accompagnati in percorsi di liberazione dall'incapacità di affrontare la vita senza mezzi per farlo. L'esclusione è condizione di marginalità, solitudine, impossibilità di superare le barriere che escludono e separano dalla vita di tutti. Spesso la povertà accomuna queste due condizioni, quando trasformano la persona in assistito che esce dai nostri occhi e diventa domanda d'aiuto, destinatario e utente di prestazioni.

---

* Direttore della Fondazione «Emanuela Zancan» Onlus - Centro Studi e Ricerca Sociale (Padova) (*tizianovecchiato@fondazionezancan.it*).

I volti dei poveri sono volti di persone e non della povertà. Esprimono condizioni di vita diffuse a cui non corrisponde però una sola esistenza ma tante che, viste da lontano, si assomigliano. Tecnicamente sembra un passaggio necessario, dalla persona al problema, per chiedersi come affrontarlo. Ma in questo modo si accetta il rischio di passare dal povero alla categoria dei poveri e di perdere di vista quello che ogni povero ha di più prezioso, le proprie capacità e potenzialità per uscire dalla povertà. Spesso, invece, si mette a fuoco il contrario delle capacità e cioè i bisogni, i *deficit*, i vuoti da colmare. È un percorso che passa dalla persona che chiede aiuto a chi l'aiuta, da chi chiede a chi ha il potere di rispondere, dalla domanda alle prestazioni, dalla fragilità alla forza. Sembra ragionevole, ma può diventare una trappola dove cadono sistematicamente le pratiche e le politiche di lotta alla povertà, quando utilizzano modi standardizzati di aiutare.

Chi aiuta e chi è aiutato sono insieme esposti ai rischi del passaggio dal singolare al plurale, con una difficoltà aggiuntiva, riguarda l'accesso agli aiuti possibili. In un *welfare* sempre più in affanno nel dare risposte urgenti e necessarie, l'esclusione è diventata un'esperienza molto diffusa. Il primo compito della giustizia è ridurre le disuguaglianze e colmare i *deficit* di opportunità che «impediscono il pieno sviluppo della persona umana», come vorrebbe l'art. 3 comma 2 della Costituzione. È negazione di un diritto umano fondamentale e, nello stesso tempo, impedisce l'esercizio di un dovere altrettanto umano fondamentale. È espresso nell'art. 4 comma 2 della Costituzione:

> Ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, una attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società.

Vedremo che questo modo di gestire il problema, in tensione tra bisogni e capacità, tra diritti e doveri, può aiutarci a leggere le criticità attuali e prefigurare nuove strade per affrontarle. È la sfida perché la povertà e l'esclusione non diventino ostacoli alla possibilità che anche ai poveri venga riconosciuto "il diritto ad avere doveri" e poter dare da mangiare, da bere, vestire e... salvarsi mentre ricevono, contribuendo al bene proprio e di tutti.

2. Dimensioni della povertà e delle disuguaglianze

Nel 2015 era in povertà assoluta il 7,6% della popolazione residente nel nostro paese pari a 4 milioni e 598 mila persone (in 1 milione e 582 mila famiglie, il 6,1% dei nuclei residenti), contro il 6,8% nel 2014 e il 7,3% nel 2013[1]. L'incidenza della povertà assoluta ha raggiunto nel 2015 il massimo storico: riguardava il 7,6% dei residenti, nel 2005 era al 3,3%. A questo andamento contribuisce l'aumento della povertà assoluta tra le famiglie con quattro componenti (dal 6,7% del 2014 a 9,5%), soprattutto coppie con almeno due figli e famiglie numerose di stranieri (dal 23,4 al 28,3%). Anche la povertà relativa nel 2015 è aumentata (8 milioni 307 mila, pari al 13,7% delle persone residenti, rispetto al 12,9% del 2014). È diffusa tra le famiglie numerose con quattro componenti (dal 14,9% del 2014 al 16,6%) e con cinque e più componenti (da 28,0% a 31,1%)[2].

---

[1] Cf. ISTITUTO NAZIONALE DI STATISTICA (ISTAT), *La povertà in Italia. Anno 2015*, report 2016, in *http://www.istat.it/it/archivio/189188* (16.3.2017).

[2] La soglia di povertà *assoluta* Istat è rappresentata dalla spesa mensile necessaria per acquisire un paniere di beni e servizi considerati essenziali per uno *standard* di vita «minimamente accettabile». La soglia varia a seconda delle caratteristiche della famiglia e del luogo di residenza. A titolo di esempio, per una famiglia composta da

L'incidenza della povertà assoluta diminuisce con l'aumentare dell'età della persona di riferimento della famiglia (dal valore massimo 10,2% tra le famiglie con una persona di riferimento di età compresa tra 18 e 34 anni, al valore minimo 4,0% tra le famiglie con persona di riferimento con 65 anni o più). In sostanza, la copertura pensionistica riduce il rischio di povertà per le persone anziane.

I minori in povertà assoluta nel 2015 erano 1 milione 131 mila, pari al 10,9% contro il 3,9% nel 2005. Negli ultimi dieci anni l'incidenza del fenomeno è rimasta stabile tra gli anziani (4,1% nel 2015 contro 4,5% nel 2005) mentre ha continuato a crescere tra i 18-34enni (9,9% nel 2015 contro il 3,1% del 2005) e tra i 35-64enni (7,2% nel 2015 contro il 2,7% nel 2005). Nel 2015 era «assolutamente povero» il 4,5% delle persone sole con 65 o più anni e il 3,4% delle famiglie con due o più anziani, mentre erano in questa condizione il 9,3% delle famiglie con almeno un figlio minore.

Tra i fattori che favoriscono l'impoverimento c'è la povertà di istruzione, visto che l'incidenza della povertà assoluta diminuisce con l'aumentare del titolo di studio della persona. Se è diplomata l'incidenza è del 3,5%, se ha licenza di scuola media è dell'8,7%. Un altro fattore discriminante è l'immigrazione: nel 2015 erano in povertà assoluta il 4,4% delle famiglie italiane, il 14,1% delle famiglie miste, il 28,3% delle famiglie straniere. Il fattore determinante è la mancanza di lavoro: il tasso di disoccupazione complessivo in Italia è passato dal 6,1% nel 2007 all'11,9% nel 2015. Tra i giovani 15-24enni, il tasso di disoccupazione è raddoppiato, passando dal 20,4% del 2005 al 40,3% del 2015.

---

due persone adulte residenti in un comune medio-grande del centro Italia, nel 2015 la soglia di povertà assoluta era pari a € 1.024,61. La soglia di povertà *relativa* Istat per una famiglia di due componenti è rappresentata dalla spesa media mensile *pro capite* in Italia: nel 2015 era pari a € 1.050,95 a livello medio nazionale.

Insieme con la povertà sono aumentate le disuguaglianze. Nel 2012 il 10% delle famiglie italiane più ricche possedeva il 46,6 per cento della ricchezza netta familiare totale (contro il 44,3% nel 2008), mentre il 50% delle famiglie meno abbienti ne possedeva meno del 10%[3]. La concentrazione della ricchezza (misurata con l'"indice di Gini"[4]) è aumentata dal 60,7% nel 2008 al 64% nel 2012. Sempre nel 2012, il 10% delle famiglie percepiva il 2,4% del totale dei redditi prodotti, mentre il 10% delle famiglie con redditi più elevati ne percepiva il 26,3. Secondo l'Istat (2015), nel 2013 il 20% più ricco delle famiglie italiane percepiva il 37,5% del reddito totale, mentre al 20% più povero il 7,7%[5].

Nel complesso, la disuguaglianza dei redditi (misurata con l'"indice di Gini") è aumentata di 1,1 punti percentuali tra il 2007 e il 2013 a livello medio nazionale[6]. In base ai più recenti dati Ocse, la disuguaglianza dei redditi disponibili (misurata con l'"indice di Gini") in Italia è superiore di 0,7 punti percentuali rispetto alla media Ocse[7]. L'"Indice di Gini" dell'Italia è pari a 0,325 (cioè 32,5

---

[3] Cf. Banca d'Italia, *Relazione annuale sul 2014* (26 maggio 2015), in *https://www.bancaditalia.it/pubblicazioni/relazione-annuale/2014/rel_2014.pdf* (16.3.2017).

[4] È una misura di disuguaglianza dei redditi. Può assumere un valore variabile tra 0 (disuguaglianza minima) e 1 (disuguaglianza massima).

[5] Cf. Istat, *Reddito e condizioni di vita. Anno 2014*, report 2015, *http://www.istat.it/it/archivio/174264* (16.3.2017).

[6] Elaborazione «Fondazione Zancan» su dati Istat, *Noi Italia. 100 statistiche per capire il Paese in cui viviamo* (7 aprile 2016, in *http://noi-italia2016.istat.it/* (16.3.2017).

[7] Elaborazione «Fondazione Zancan» su dati dell'Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico (Ocse), *Income Inequality Update. November 2016*, in *https://www.oecd.org/social/OECD2016-Income-Inequality-Update.pdf* (16.3.2017).

punti percentuali), contro 0,318 punti in media nell'Ocse. Se risaliamo al 2007 (ultimo anno pre-crisi), l'"indice di Gini" dell'Italia era pari a 0,313, era cioè inferiore di 0,4 punti percentuali rispetto alla media dei paesi avanzati.

In sintesi, tra il 2007 e il 2014 la disuguaglianza dei redditi familiari è aumentata sensibilmente (+1,2 punti percentuali), mentre nei paesi Ocse è rimasto quasi invariato[8].

3. Cosa aiuta e cosa non aiuta

Le risorse per affrontare i problemi della povertà e dell'esclusione sono considerevoli. Se ci limitiamo alla sola spesa pubblica per assistenza sociale, sono almeno 50 i miliardi di euro destinati a queste finalità, a cui si aggiungono altri 25 miliardi di ammortizzatori sociali. In termini di spesa *pro capite* sono circa 1.250 € ogni anno, cioè un impegno considerevole, che tuttavia non basta per ridare speranza. Gran parte degli aiutati ricevono un aiuto che non aiuta, che non basta per uscire dalla povertà, ma per convivere con essa in condizioni che nel tempo diventano croniche.

Le considerazioni iniziali parlavano dell'andamento dal povero alla categoria dei poveri, dalle capacità ai bisogni. In questo modo il risultato è l'attuale standardizzazione degli aiuti ridotti a trasferimenti economici. Il rapporto tra trasferimenti e servizi è nove a uno, cioè 45 miliardi di trasferimenti e 5 miliardi erogati in servizi. L'aiuto che aiuta ha bisogno di incontri con le persone, non può limitarsi ai trasferimenti, che possono trasformare l'aiuto in assistenza e le prestazioni in assistenzialismo. Sono entrambi conseguenze di approcci materialistici, perché non basta dare il pane per sfamare

---

[8] *Ivi*.

e vestiti per vestire. Senza la condivisione e il "fare comunità sul problema" si finisce per trovarsi soli ad affrontarlo.

Lo dice chi opera in frontiera, a contatto quotidiano con le famiglie povere. Lo abbiamo chiesto ad assistenti sociali che nelle diverse regioni italiane operano a contatto con famiglie povere con figli piccoli (0-6)[9]. A chiedere aiuto sono soprattutto i genitori (37,2%), i servizi per la giustizia (25,6%), i servizi per la prima infanzia (13%) per incapacità genitoriali, abbandono e maltrattamento, crisi familiari (38,3%), socializzazione inadeguata (29,4%), carenza di casa, cibo, vestiario e beni di prima necessità (29,2%). Ricevono trasferimenti economici (37,8%), sussidi per agevolare l'accesso ai servizi (26,2%), aiuto professionale (31%).

Tutto questo serve? Il giudizio degli assistenti sociali è dubbioso sui trasferimenti economici (16,7% «per niente»; il 22,0% «molto utile»). Considerano molto positivi i sussidi per facilitare l'accesso ai servizi (97% «abbastanza» e «molto utile»), l'inserimento nei servizi per la prima infanzia (80,2% «molto utile»), le attività di socializzazione (72,1% «molto utile»). Sono indicazioni coerenti con le evidenze emerse in paesi dove il *welfare* funziona e in ogni punto di prodotto interno lordo investito in servizi per infanzia e famiglia riesce a ridurre la povertà fino al 2,3% e la povertà infantile fino al 75%. Lo dicono anche i poveri, in modi originali che ci indicano la strada per umanizzare l'aiuto e trasformarlo in incontri fruttuosi di responsabilità, capacità, inclusione come vedremo nel paragrafo successivo.

---

[9] La ricerca è stata realizzata dalla «Fondazione Zancan», in collaborazione con il Consiglio nazionale dell'Ordine degli assistenti sociali, in tutto il territorio nazionale nell'ambito del progetto «Transatlantic Forum on Inclusive Early Years» (*http://tfieyitalia.org/* [16.3.2017]).

4. Povertà, esclusione, aiutare ad aiutarsi

Le famiglie povere sono disposte ad aiutare altre famiglie che vivono nella loro stessa condizione? Idealmente si potrebbe rispondere di sì, ma praticamente si è portati ad ammettere che senza mezzi è difficile aiutare. È una risposta di senso comune che potrebbe rivelarsi sbagliata. Lo abbiamo chiesto a famiglie molto povere con figli piccoli distribuite in sette grandi città (Palermo, Bari, Napoli, Roma, Firenze, Torino e Milano). La principale ragione di fragilità di quasi tutte le famiglie intervistate è di tipo occupazionale: nove famiglie su dieci hanno problemi di lavoro. La seconda viene da problemi abitativi (56% delle famiglie). Seguono di poco (54% delle famiglie) problemi di salute, difficili relazioni familiari (38% dei nuclei), problemi con la giustizia (un caso su cinque), *deficit* di istruzione (uno su sei). Quasi tre quarti delle famiglie intervistate hanno ricevuto negli ultimi mesi contributi economici o sussidi per spese sanitarie, abitative e beni materiali di prima necessità (sei famiglie su dieci). L'aiuto per facilitare l'accessibilità ai servizi per i bambini interessa un terzo delle famiglie. Più di una famiglia su otto (13%) beneficia di abbattimenti di tariffe/rette (mensa, trasporto scolastico e altre opportunità per la prima infanzia).

Abbiamo chiesto quanto utili sono stati gli aiuti ricevuti. I giudizi non sono positivi, per i genitori sono più utili i servizi di accoglienza ludico ricreativa ed educativa, gli interventi di sostegno alle vittime di abuso e violenza, l'abbattimento di tariffe/rette per l'accesso a servizi, gli interventi di sostegno socio-educativo, i servizi di consultazione e orientamento. Solo dopo dicono che sono importanti i contributi economici e i beni materiali di prima necessità. Sembra una contraddizione, perché si tratta di aiuti necessari e di "prima necessità". Ma sono loro a spiegarci che una cosa è il "pronto intervento" per ragioni di necessità immediata e altra cosa è l'aiuto

per ragioni di dignità e di promozione personale e sociale. Quello che dicono non è in contraddizione, ma in successione. Se si continua con l'aiuto emergenziale, l'aiuto ad aiutarsi non inizia mai, anzi degrada nell'assistenza reiterata, quella che non aiuta a emanciparsi e non libera dalla necessità di continuare a chiedere, in un circolo vizioso che trasforma le persone in assistiti di lungo periodo.

Abbiamo anche chiesto cosa aiutava particolarmente questi genitori. Una risposta bella e sfidante è stata: «Io non mi arrendo!», non mi arrendo alla possibilità di dare ai miei figli solo pane, ma anche opportunità necessarie perché possano crescere bene anche se poveri. Questa forza nasceva dall'esperienza di povertà non ancora trasformata in miseria.

Su queste premesse non è stato difficile chiedere di più. Mentre siete aiutati siete disposti ad aiutare? Aiutate altre persone e famiglie che sono nella vostra condizione? Alla sorpresa di sentirsi riconosciuti e considerati persone (non bisognosi) ci hanno parlato delle capacità semplici e concrete che mettono in atto per aiutare e aiutarsi. Gran parte degli intervistati (87%) si riconosce la disponibilità e capacità di "concorrere al risultato" attingendo a risorse affettive, valoriali, genitoriali, esistenziali. Tre su quattro (75%) famiglie incontrate sono interessate all'agire generativo, quello capace di portare a "dividendo sociale" gli aiuti ricevuti, cioè spezzare e condividere il pane. Significa mettersi in gioco come persona e famiglia, con un bagaglio di competenze e capacità, sentimenti e speranze da condividere oltre la propria famiglia[10].

Una ricerca appena conclusa ci aiuta a capire meglio i risultati appena descritti, insieme con altri aspetti dell'aiutare ad aiutarsi. Anche in questo caso ci siamo rivolti a famiglie molto povere che

---

[10] Cf. C. Canali - D. Geron - T. Vecchiato, *Capacità e potenzialità delle famiglie povere con figli*, in «Studi Zancan» 4 (2015) 31-48.

affrontano contemporaneamente la mancanza di lavoro (95%), di sicurezza abitativa (60%), di salute (58%), di stabilità familiare (36%). Gli aiuti provengono dalla solidarietà familiare, di vicinato, di amici (11,7%); da enti privati (il 33,1%), in particolare associazioni, organizzazioni di volontariato, parrocchie, mentre la parte preponderante viene da istituzioni (il 55,2%) e circa tre quarti sono contributi economici diretti o indiretti (per visite mediche e farmaci, per affitto, utenze…).

La massima utilità è attribuita ai prestiti agevolati, al sostegno per la casa, all'aiuto domiciliare. Anche in questo caso viene data un'utilità secondaria agli aiuti economici (rappresentano la principale forma di intervento pubblico). La ragione di questa graduazione è semplice e ben evidenziata dalle risposte delle famiglie: rivendicano dignità, riconoscimento delle capacità, aiuto che aiuta, dopo la fase di emergenza cioè dopo il pronto intervento necessario per preparare il dopo, dove costruire incontri di capacità e responsabilità. Lo esprimono così:

> La Caritas considera tutto l'insieme della persona e del problema..., ti prende, ti ascolta e ti aiuta..., il comune considera solo il Cud e l'Isee […]. La [organizzazione di volontariato] mi è stata molto vicina… loro mi sono stati vicini anche moralmente, perché mi vogliono bene; mi stanno vicini […] perché a me quello che mi interessa di più è questo, perché uno può fare anche a meno del cibo, ma di un abbraccio no… io a questo ci tengo tanto.

Almeno tre quarti delle famiglie esprimono l'importanza fondamentale dell'accompagnamento, ed evidenziano che funziona e aiuta di più quando le relazioni non sono condizionate da rapporto di potere tra chi aiuta e chi è aiutato. Non è utile e bello «sentirsi trattati da assistiti», non riconosciuti nelle proprie capacità e potenzialità, non considerati come persone, ma solo come utenti percet-

tori di aiuti materiali. In questo modo è facile cadere nelle trappole del materialismo e ridursi al trasferimento di cose e prestazioni.

Infatti, il livello massimo di gravità attribuito agli aiuti non ricevuti è associato al mancato di sostegno socio-educativo (ad esempio, doposcuola per i figli), supporto psicologico o informativo, assistenza sanitaria, socio-sanitaria e domiciliare, agevolazioni sul credito. Un livello di gravità quasi equivalente è attribuito al mancato sostegno per la frequenza ai servizi educativi e scolastici dei figli (servizi di trasporto e mensa scolastica, borse di studio, agevolazioni per i nidi). Segue la mancanza di servizi di orientamento e intermediazione per il lavoro. Solo dopo vengono i trasferimenti economici.

A rinforzare questi giudizi si aggiungono le risposte alle domande precedenti: quanto sei disposto ad aiutare altre persone e famiglie che hanno i tuoi stessi problemi? È emerso che quattro quinti delle famiglie si riconosce una o più risorse o capacità e aiuta o è disponibile (73%) ad aiutare gli altri (vicini di casa, in parrocchia, nella comunità). È un approccio positivo che, con semplicità, evidenzia un punto di vista fondamentale: «Non puoi aiutarmi senza di me»[11]. Questo modo di pensare, se condiviso e valorizzato, può diventare azione generativa di capacità e risorse, per condividerle con chi vive quotidianamente in gravi difficoltà.

5. Pratiche generative

Abbiamo visto come la povertà e l'esclusione sociale insieme possano mettere fuori gioco le persone e le famiglie, in una società

---

[11] Cf. C. Canali - D. Geron - E. Innocenti - T. Vecchiato, *Le trappole della povertà in Sardegna. Soluzioni e strategie*, Fondazione Zancan - CSV Sardegna Solidale, [Padova] 2016.

selettiva che non fa spazio all'incontro tra carità e giustizia. La carità ha preparato e prepara anche oggi soluzioni inclusive, mentre la giustizia dovrebbe renderle accessibili a tutti anche se poveri ed esclusi. Ma non è facile se la giustizia si limita a essere «misura minima della carità»[12] e rimane insufficiente, incapace di essere giusta. È il paradosso del nostro sistema di *welfare*, che raccoglie e redistribuisce, ma non a tutti e non per tutti, mentre i diritti senza doveri sottraggono risorse e opportunità necessarie ai poveri. Non chiedono assistenza, ma aiuto; l'aiuto che aiuta ad aiutarsi, che favorisce l'incontro delle responsabilità, delle capacità, che valorizza il "concorso al risultato", consapevoli che quello che ricevono non è solo per loro, ma per loro e per chi ne ha bisogno.

Senza incontri di capacità e responsabilità il *welfare* che conosciamo non ha futuro, rimane tecnicamente incapace di essere giusto con i più deboli e incapace di far bastare le risorse a disposizione. Le gestisce a costo e non a rendimento, le amministra senza investirle, assiste e non promuove, aiuta senza le persone, rende infruttuosi i talenti a disposizione. È *welfare* degenerativo di capacità e risorse, è incapace di riconoscere la ricchezza dei poveri. È ricchezza che nasce dalle loro speranze, dalla voglia di reagire, dalla disponibilità ad aiutare. È forza vitale necessaria, generativa di bene personale e sociale.

La possibilità di trasformare le pratiche di *welfare* assistenziale in strategie di *welfare* generativo parte dalle persone, da ogni persona ed è strategia a disposizione di tutti anche delle istituzioni. La lotta alla povertà con i poveri è possibile, perché valorizza il concorso al risultato, il bene che ogni persona può dare così che anche i poveri

---

[12] Paolo VI, *Omelia* per la giornata dello sviluppo (Bogotà, 23 agosto 1968), in *https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823_sviluppo.html* (16.3.2017); cf. Benedetto XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), n. 6, in EV 26, 686.

possano salvare e salvarsi. Nessuno meglio di loro può capire il valore del poco che diventa tanto, che fruttifica e allarga il bene dalla persona alla comunità. È passaggio dall'io al noi, dall'esito personale all'impatto sociale con soluzioni di *welfare* generativo[13] a partire dalla sfida esistenziale più difficile, la condizione di quanti non possono farcela da soli e da esclusi.

L'aiuto diventa possibile rinunciando alla relazione di potere tra chi aiuta e chi è aiutato e cercando l'incontro dei volti e delle capacità. È un passaggio difficile in un mondo di pratiche istituzionalizzanti, che affidano ai trasferimenti economici il compito di aiutare i poveri in modo semplificato e materialistico, alimentando la cultura dei diritti senza doveri, che non si assume responsabilità sugli esiti (cioè il bene possibile), rimanendo ostaggi della legittimità di processo che è paura di investire nei talenti di ogni persona. In questo modo la lotta alla povertà degrada in assistenzialismo e rinuncia a riconoscere le persone, a valorizzarle in quello che possono fare, per agire in "concorso al risultato". È affrontare i problemi con pratiche generative facendo di tutto perché l'incontro delle capacità possa trasformare il «raccogliere e redistribuire» in «rendere, rigenerare, responsabilizzare»[14]. Significa lottare contro la povertà con i poveri, senza escluderli, senza rendere impossibile quello che è invece possibile. Il card. Jean-Marie Villot, scrivendo a nome di papa Paolo VI, aveva tanto raccomandato di evitare questo rischio:

---

[13] Cf. Fondazione Emanuela Zancan (ed.), *Vincere la povertà con un welfare generativo. La lotta alla povertà. Rapporto 2012*, il Mulino, Bologna 2012; Id. (ed.), *Rigenerare capacità e risorse. La lotta alla povertà. Rapporto 2013*, il Mulino, Bologna 2013; Id. (ed.), *Welfare generativo. Responsabilizzare, rendere, rigenerare. La lotta alla povertà. Rapporto 2014*, il Mulino, Bologna 2014; Id. (ed.), *Cittadinanza generativa. La lotta alla povertà. Rapporto 2015*, il Mulino, Bologna 2015.

[14] T. Vecchiato, *La generatività come metodo*, in «Servitium» 227 (sett/ott 2016) 25-33.

> In una società dell'abbondanza, la povertà non si misura solo in base al reddito di cui si dispone o al livello di vita di cui si gode. Ma vi è pure una povertà che si riferisce alle condizioni di vita, al fatto di sentirsi respinti dall'evoluzione, dal progresso, dalla cultura, dalle responsabilità. La povertà non è solo quella del denaro, ma anche la mancanza di salute, la solitudine affettiva, l'insuccesso professionale, l'assenza di relazioni, gli handicap fisici e mentali, le sventure familiari e tutte le frustrazioni che provengono da una incapacità di integrarsi nel gruppo umano più prossimo. In definitiva il povero è colui che non conta nulla, che non viene mai ascoltato, di cui si dispone senza domandare il suo parere e che si chiude in un isolamento così dolorosamente sofferto che può arrivare talora ai gesti irreparabili della disperazione[15].

L'attenzione ai poveri e agli esclusi può, invece, diventare incontro generativo di umanità necessaria per affrontare anche le condizioni esistenziali più difficili. Ce l'ha insegnato il passaggio da carità a giustizia inventando e poi realizzando nuovi modi di essere società più giusta e inclusiva.

Sommario

La povertà e l'esclusione sono condizioni esistenziali diffuse. Insieme rappresentano un problema e un ostacolo allo sviluppo umano e socioeconomico. Negli aiuti prevale il materialismo, cioè l'idea che si possa aiutare senza le persone, senza valorizzare le loro capacità, trasferendo denaro e beni di prima necessità. In questo modo si confonde la gestione dell'emergenza con la lotta vera e propria per ridurre e superare il proble-

---

[15] J.M. Villot, *Lettera inviata a nome del S. Padre in occasione della 57ª Settimana sociale di Francia (Dijon, 1- 5 luglio 1970)*, in «L'Osservatore Romano», 2 luglio 1970, 1.

ma. Dopo aver documentato le dimensioni della povertà e dell'esclusione, si entra nel merito degli aiuti e della loro utilità, con indicazioni da ricerche che hanno coinvolto campioni di famiglie povere con figli. Su questa base vengono delineati i caratteri delle pratiche efficaci, generative di «concorso al risultato», con azioni a corrispettivo sociale. In questo modo l'aiutare ad aiutarsi valorizza le capacità delle persone, supera il rapporto di potere tra chi aiuta e chi è aiutato, fruttifica le responsabilità e i talenti a disposizione.

LA VULNERABILITÀ DEL VIVERE

pp. 128 - € 9,50 **pp. 112 - € 9,50** **pp. 144 - € 9,50** **pp. 120 - € 9,50**

Non è una colpa essere vulnerabili. Non è una malattia da curare se non nei suoi risvolti più «vulnerati». È semplicemente un aspetto della vita, di questa vita. L'unica che conosciamo, per ora. Ma allora di che si parla? Come scrive J. Vanier: «La mia fede in Dio non è una fede in un Dio di potenza, ma una fede in un Dio potente che diventa impotente». La questione più ampia della vulnerabilità e delle fragilità, avvertite oggi in maniera così estesa e acuta, interessa diverse discipline e implica la percezione di molteplici prospettive ed esperienze non solo fisiche, e in ogni caso tangibili. C'è anche una «teologia della disabilità» che va accuratamente considerata. La rivista già ha trattato appendici e corollari dell'argomento e comunque contenuti che risulteranno certamente utili a quanti intendono ampliare orizzonti prossimi… Ecco alcuni fascicoli interessanti.

PER ORDINI E INFORMAZIONI

Edizioni Messaggero Padova - via Orto Botanico, 11 • 35123 Padova
numero verde 800-508036 • fax 049 8225688
e-mail: *emp@santantonio.org* • *www.edizionimessaggero.it*

CredereOggi 37 (2/2017) **n. 218**, 25-44

Tra ferita e cura. Per una riflessione sulla vulnerabilità dell'esistenza umana alla luce del pensiero occidentale

Raffaele Maiolini *

Per impostare un discorso sull'esperienza e sul significato della vulnerabilità dell'esistenza umana è opportuno precisare innanzitutto i termini della questione (1), poi raccogliere sinteticamente quan-

---

* Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, sezione di Brescia; Università Cattolica del Sacro Cuore, sede di Brescia (*donraffaele72@libero.it*).

to è già stato elaborato sul tema dalla tradizione occidentale (greca, cristiana e moderna) (2-4)[1]; tale percorso permetterà di indicare nelle conclusioni alcune delle questioni fondamentali in gioco (5).

1. Significato, contesti e direzione di percorso per un discorso sulla vulnerabilità

È importante, seppur non sufficiente, fermarsi all'etimologia del termine «vulnerabilità»: tale concetto, infatti, viene impiegato e interpretato in modo sensibilmente diverso negli svariati ambiti e discipline. Una breve analisi aiuterà a comprendere il senso del suo utilizzo rispetto alla riflessione sull'esistenza umana.

1.1. *Il significato del termine*

Il termine «vulnerabile» deriva dal latino *vulnerabilis*, aggettivo derivato a sua volta dal verbo *vulnerare*, che indica l'azione provocante un *vulnus*, una ferita o una lesione, cioè – più precisamente – una «piaga che versa, che stilla sangue». A rigor di etimo, dunque, vulnerabile indica chi/ciò che può essere ferito innanzi tutto a livello fisico (cf. per esempio: «il tallone era l'unico punto vulnerabile di Achille»); per estensione si dice di tutto quanto può essere facilmente attaccato, scosso, leso, danneggiato o sopraffatto (sia in senso fisico e materiale, sia in senso critico e intellettuale): può essere vulnerabile una postazione/posizione facilmente attaccabile (cf. per esempio: «La linea difensiva del nemico è più vulnerabile sul fianco sinistro»), ma anche ciò che può essere facilmente con-

---

[1] In questa parte mi gioverò dei risultati della ricerca che ho condotto e pubblicato in R. Maiolini, *Libertà*, Cittadella, Assisi (PG) 2015.

testato o criticato (per esempio: «Questo è l'aspetto più vulnerabile della tua tesi»). In senso figurato, poi, riferito alla personalità di un individuo, vulnerabile diventa sinonimo di sensibile e fragile[2], indica cioè una sensibilità così accentuata da rendere debole la persona (per esempio: «Essere di carattere vulnerabile»), oppure essere sottoposti a eventi/situazioni tali che evidenziano particolari tratti di sofferenza/debolezza personale (per esempio: «In certi momenti di particolare tensione mi sento più vulnerabile davanti ai rimproveri e alle fatiche»), sociale (per esempio: «Di fronte a questa condizione economica sono più vulnerabile rispetto a qualche anno fa») o degli eventi della vita (cf. per esempio: «Se mi dovesse succedere una malattia o un lutto ora, mi sento particolarmente vulnerabile»).

1.2. *Un uso diverso in diversi contesti*

Se l'etimologia, dunque, indica con «vulnerabilità» una possibile/potenziale situazione di delicatezza e di feribilità, il termine è diventato progressivamente una "cifra" delle più diverse situazioni personali, sociali, ma anche materiali, a tal punto da essere un concetto impiegato nei più diversi contesti e nelle più variegate discipline.

Esiste, infatti, una crescente pubblicistica che in questi ultimi anni, a fronte di un mondo che vorrebbe la persona e le relazioni… "invulnerabili" a tutto e a tutti, elogia, invece, spesso in maniera superficiale e ingenua, la vulnerabilità come esperienza di ri-ap-

---

[2] Di per sé, «vulnerabilità» e «fragilità» non coincidono: mentre la prima dice la possibilità di essere ferito, la seconda dice, invece, la sua inconsistenza, il suo venir meno (da *frangere*, la possibilità di essere spezzato, andare in pezzi, essere ridotto in frantumi): cf. G. Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino 1995, 91.

propriazione del limite e della fragilità umana per raggiungere un miglior ben-essere[3].

In informatica, invece, è chiamato vulnerabile un punto del sistema e/o di un componente in cui le misure di sicurezza sono assenti, ridotte o compromesse, consentendo a un eventuale aggressore (*hacker* o *cracker*) di compromettere il livello di sicurezza dell'intero sistema.

In biologia, «specie vulnerabili» sono una delle categorie, definite da una convenzione internazionale, in cui vengono suddivise le specie animali e vegetali in base allo stato di conservazione e al rischio di estinzione: vulnerabili sono quelle in declino numerico e che rischiano di trovarsi in breve tempo esposte al rischio di estinguersi.

In ingegneria civile, invece, si parla normalmente soprattutto di «vulnerabilità sismica», cioè della propensione di una struttura a subire un danno di un determinato livello, a fronte di un evento sismico di una data intensità.

In medicina, con vulnerabilità si intende l'esposizione che l'organismo umano ha alla possibilità di ammalarsi, in base a fattori ambientali, personali, ma anche socio-economici[4].

È molto impiegato, in politica sociale e politica economica, il concetto di vulnerabilità come indicatore della concreta esposizione

---

[3] Cf. Krishnananda / Amana, *Aprirsi alla vulnerabilità. Apprendere l'arte dell'amore e dell'intimità*, Urra, Milano 2012; B. Brown, *Osare in grande. Come il coraggio della vulnerabilità trasforma la nostra vita in famiglia, in amore e sul posto di lavoro*, Ultra, Roma 2013; C. Casula, *La forza della vulnerabilità. Utilizzare la resilienza per superare le avversità*, Franco Angeli, Milano 2016. Ma anche R. Sinno, *Famiglia e nuovo umanesimo. La conquista della vulnerabilità*, Passione Educativa, Benevento 2015.

[4] Cf. M. Niero - G. Bertin (edd.), *Vulnerabilità e fragilità sociale. Una teoria delle disuguaglianze di salute*, Franco Angeli, Milano 2012.

delle condizioni di vita individuali e sociali ai processi di impoverimento: un soggetto vulnerabile è un soggetto con scarsità di mezzi per difendersi da una situazione di difficoltà improvvisa, sia sul versante economico sia su quello esistenziale[5].

In sociologia, invece, si denomina «società vulnerabile» quell'insieme sociale esposto all'incertezza e facilmente "aggredibile" socialmente sia dall'interno che dall'esterno[6].

In (bio)etica, soprattutto alla luce della *Dichiarazione di Barcellona* del 1998 che fa della vulnerabilità un principio bioetico fondamentale, l'essere vulnerabile esprime due idee fondamentali: sia la fragilità e la finitezza costitutiva di ogni esistenza umana, sia un criterio morale specifico, che richiede l'esercizio di una particolare cura nei confronti delle persone vulnerabili, cioè quelle persone la cui autonomia e dignità o integrità possono essere più facilmente minacciate[7].

In psichiatria, invece, la nozione di vulnerabilità è diventata (soprattutto a partire dai lavori dello psichiatra infantile americano E. James Anthony) uno dei concetti chiave attorno a cui organizzare

---

[5] Cf. N. Bosco - N. Negri (edd.), *Corsi di vita, povertà e vulnerabilità sociale. Metodi per lo studio dinamico dei rischi di povertà*, Guerini & Associati, Milano 2004; C. Francesconi, *Segni di impoverimento. Una riflessione socio-antropologica sulla vulnerabilità*, Franco Angeli, Milano 2006; W. Baroni - G. Petti, *Cultura della vulnerabilità. L'homelessness e i suoi territori*, Pearson, Milano 2014; S. Cervia, *Nuove povertà. Vulnerabilità sociale e disuguaglianze di genere e generazioni*, Pisa University Press, Pisa 2015.

[6] Cf. P. Ceri, *La società vulnerabile. Quale sicurezza, quale libertà*, Laterza, Bari-Roma 2003.

[7] Cf. M. Gensabella Furnari, *Vulnerabilità e cura. Bioetica ed esperienza del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CT) 2008; P. Raciti, *Le dimensioni della* vulnerabilità *e la* vita buona*: un'introduzione ai concetti*, in «Dialeghestai. Rivista telematica di filosofia» 11 (2009) 1-27 (cf. *http://mondodomani.org/dialegesthai/pr02.htm* [2.12.2016]).

le attuali conoscenze per indicare la serie di fattori biologici ed esistenziali che predispongono i disturbi psichici (in specie le psicosi)[8].

In psicologia e pedagogia si connota con «vulnerabilità» (intesa normalmente come fragilità) sia le relazioni/legami che in maniera particolare si vivono nella nostra epoca, sia un dato intrinseco all'esperienza stessa dell'umano (tanto più nella sua crescita personale e relazionale)[9].

In filosofia, invece, si distingue tra la fallibilità (colpevole) e la vulnerabilità (incolpevole) nell'esperienza della fragilità umana, denunciando le facili scorciatoie postmoderne che, rimuovendo la vulnerabilità dell'umano (in modo particolare il corpo di carne, quale luogo della sofferenza e della morte), perdono l'uomo stesso[10].

---

[8] Cf. F. De Masi, *Vulnerabilità alla psicosi*, Cortina Raffaello, Milano 2005; G. Stanghellini, *Antropologia della vulnerabilità*, Feltrinelli, Milano 2006.

[9] Per l'approccio psicologico, cf., ad esempio, C. Inguglia - A. Lo Coco, *Resilienza e vulnerabilità psicologica nel corso dello sviluppo*, il Mulino, Bologna 2013; W. Tommasi, *Una soggettività estatica. Emozioni, vulnerabilità e desiderio*, in «Thaumazein» 2 (2/2014) 407-431; Id., *Ciò che non dipende da me. Vulnerabilità e desiderio nel soggetto contemporaneo*, Liguori, Napoli 2016. Per l'approccio pedagogico, cf., ad esempio, I. Lizzola - W. Tarchini, *Persone e legami nella vulnerabilità. Iniziativa educativa e attivazioni sociali a partire dalla fragilità*, Unicopli, Milano 2006; M. Crotti, *La ferita di Medusa. Riflessione pedagogica sulla vulnerabilità umana e sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2010; Id., *Riconoscersi sulla soglia. Pensare la vulnerabilità per costruire la relazione educativa*, Franco Angeli, Milano 2016.

[10] Cf. L. Pialli, *Fenomenologia del fragile. Fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Lévinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998; S. Grossi Gondi, *Separazione e vulnerabilità. Emmanuel Lévinas e l'idea di creazione*, Aleph, Montespertoli (FI) 2008; M. Andreani, *Twilight. Filosofia della vulnerabilità*, EV Casa Editrice, Treia (MC) 2011.

1.3. *Due direzioni di percorso*

Il significato del termine e il suo uso all'interno dei diversi contesti offrono una prima indicazione decisiva, perché, di per sé, «vulnerabilità» indica l'aspetto di *possibilità* e non di *stato*: si considera vulnerabile chi/ciò che è esposto suo malgrado (non dipende dal soggetto accettare o meno quanto è inferto) alla *possibilità* – anche costantemente – di essere in qualche modo "ferito" nella sua integrità (sarà ulteriormente da precisare in che cosa consista tale ferita e da chi/cosa provenga), non chi *sicuramente* è o sarà ferito. Ciò significa che vi è sì un elemento di debolezza (il che comporta sempre anche un conseguente senso di indifesa, di esposizione, di preoccupazione, di paura…); ma che fin quando non subentra un elemento *ulteriore* e *"altro"* con cui il "corpo" (fisico, personale, sociale, biologico) o la situazione portatori di tale debolezza entrano in relazione, non è detto con certezza che quel punto diverrà latore di conseguenze negative (anzi: potrebbe anche diventare un possibile stimolatore di attenzioni/prudenze particolari che aiutano la vita di chi è portatore di tale vulnerabilità).

In secondo luogo, in campo antropologico, la vulnerabilità indica una condizione non periferica o accidentale dell'esistenza umana, perché intende esprimere una dimensione intrinseca dell'essere umano: non solo sempre ogni uomo *può* essere ferito (da qualche elemento ulteriore, indipendente, esterno o interno), ma nessun uomo è assolutamente invulnerabile (si pensi anche solo di fronte alla morte)[11].

---

[11] Icastica l'affermazione di Jankélévitch: «L'uomo è fondamentalmente vulnerabile» perché «la morte può entrare in lui attraverso tutte le giunture del suo edificio corporeo» (V. Jankélévitch, *Pensare la morte?*, Raffaello Cortina, Milano 1995 [or. 1994], 35).

È proprio su questo particolare punto che il presente contributo intende soffermarsi: se la vulnerabilità è una caratteristica costitutiva della condizione umana (pur essendo, poi, concretamente ciascun uomo vulnerabile in modi e gradi diversi), come identificare tale *vulnus*? Detto, cioè, che l'uomo è vulnerabile, come e in che *cosa* precisare il costituzionale essere-feriti/feribili? Il percorso qui proposto vuole mostrare alcune grandi direzioni di percorso di tre paradigmi fondamentali (più precisamente, la tradizione greca, biblica e moderna) attraverso cui la storia della riflessione critica occidentale ha identificato la vulnerabilità dell'esistenza umana, indicando anche, laddove fossero stati trovati, quali possano essere i "rimedi" per difendersi dalla presenza di un tale *vulnus*.

2. La vulnerabilità dell'esistenza umana alla luce della tradizione greca

Com'è noto, la tradizione greca, in Occidente, sta all'origine della modalità di pensare e affrontare la realtà: dando "per scontata" la vulnerabilità per eccellenza dell'esistenza umana (quella rispetto alla malattia, alla violenza, alla natura e alla morte), ci sono almeno quattro sottolineature degne di nota.

– *La vulnerabilità che dipende dallo* status *sociale*. Nel mondo greco antico è preponderante, e all'inizio pressoché esclusiva, una concezione socio-giuridica della persona: solo il cittadino è a pieno diritto inserito nella città (la *pólis*) e ha i conseguenti diritti politici rispetto ai "barbari" che sono esposti alla violenza del potere assolutistico o dispotico. La più o meno vulnerabilità dell'esistenza umana, dunque, dipende dall'appartenenza o meno a uno *status*, a una stirpe, ma anche a una condizione socio-politica, che consente all'uomo di non dipendere da altri e che permette di esprimere il

proprio parere nell'assemblea, disponendo di sé e partecipando alla gestione della vita sociale e politica.

– *La vulnerabilità che dipende da un "destino" che incombe*. Fin dalle origini la prospettiva greca si è confrontata rispetto al regime di necessità (*anánke*) cui è sottoposto l'ordine del mondo, con relativo strapotere del destino (*moira*) e del fato (*tuke*): l'uomo è vulnerabile perché esposto a un agire di eventi/ordine esterni che non dipendono dalla sua volontà. L'unico modo per non essere troppo vulnerabili rispetto al proprio destino è quello di sceglierlo volontariamente, invece di subirlo passivamente: è questo l'ideale del sapiente che non "combatte" il destino, ma accoglie e asseconda quanto non può cambiare.

– *La vulnerabilità che dipende dalle passioni*. La tradizione greca conosce bene la particolare vulnerabilità dell'uomo rispetto alle passioni le quali rischiano di portare a nefaste conseguenze sia lui, sia la società: si tratta della passione che si accende per la bramosia del potere o dell'avere, per la conquista di una donna/un uomo amati o di una città/territorio ambiti… Sono tutte situazioni che rendono vulnerabili anche eroi che normalmente sono molto accorti e capaci di difendersi e di difendere. L'unico rimedio possibile rispetto a tale vulnerabilità è quello di cercare di dominare le passioni attraverso il *logos*, in modo che sia questo (e non la passione) a dirigere le scelte della vita.

– *La vulnerabilità che dipende dal non poter sapere (tutto)*. Eppure la tradizione greca ha ben presente che neppure il *logos* è capace di assicurare dalla vulnerabilità della vita, perché anch'esso è costitutivamente vulnerabile, in quanto non può mai sapere tutto né di sé, né degli altri, né delle conseguenze delle sue azioni. Il non sapere, il non poter mai sapere tutto, rende l'uomo particolarmente vulnerabile, perché si trova fatalmente nelle condizioni di ferire/ferirsi,

anche mortalmente, senza saperlo, senza poterlo sapere. L'emblema di questa condizione è certamente l'*Edipo re* di Sofocle.

3. La vulnerabilità dell'esistenza umana alla luce della tradizione biblico-cristiana

La prospettiva biblico-cristiana rilegge in modo molto particolare la vulnerabilità dell'uomo, introducendo uno sguardo e una lettura sulla condizione umana alla luce dell'esperienza cristologica, di colui, cioè, Gesù, che rivelando Dio all'uomo, rivela anche l'uomo a se stesso.

3.1. *La vulnerabilità che dipende dal peccato*

Secondo la tradizione biblico-cristiana la vulnerabilità dell'esistenza umana è molto più radicale rispetto a quanto la tradizione greca pensava: non è soltanto limitazione esterna, oppure debolezza morale, oppure difetto di conoscenza del bene…, ma vi è un *vulnus* di fondo, chiamato peccato, peccato originale, in cui l'uomo è immerso e che è la radice di tutte le altre possibili forme di fragilità. L'uomo è costitutivamente, ontologicamente, vulnerabile, "ferito" da "altro" (il peccato) a tal punto da non avere la capacità e la possibilità di "difendersi" da solo. Se, infatti, la radice di tale "ferita" sta nella decisione di cedere (da) sempre alla tentazione di staccarsi da Dio, decidendo di gestire/compiere da sé la propria esistenza, solo Dio, per amore e nel suo amore, può decidere di risanare tale "ferita".

Tutto questo si è compiuto in Gesù: è la rivelazione cristologica a mostrare quanto profondo sia il radicamento del peccato e quanto fondamentale sia la grazia salvifica offerta da Dio Padre nel Figlio,

egli che ha il potere di «giustificare», cioè affrancare l'uomo dalla schiavitù del peccato. Il modo, dunque, per non rimanere schiacciati dalla/nella vulnerabilità del peccato è quello di riconoscere e accogliere l'alleanza che Dio intende stabilire con l'uomo, quale patto di liberazione offerto gratuitamente; tocca poi alla libertà dell'uomo, decidere se/come/quanto entrare in tale alleanza e rispondere all'azione salvifica di Dio.

3.2. *La vulnerabilità che dipende dalla libertà di scelta*

Pur dentro questo *vulnus* ontologico del peccato, la prospettiva biblico-cristiana riconosce nell'uomo una *reale* libertà di scelta, la quale, però, pur essendo il punto di forza dell'esistere umano, rischia di diventare il punto debole. Dio, infatti, non obbliga necessariamente l'uomo a scegliere il bene; tocca all'uomo esercitare la scelta, e logica vorrebbe che l'uomo scegliesse responsabilmente ciò che è vita/bene per lui («Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male. [...] Scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza»: Dt 30,15.19); ma l'uomo può anche fare un cattivo uso della propria libertà[12]. Per questo, l'antropologia cristiana vede nella bellezza del poter scegliere anche una drammatica vulnerabilità[13]; come poter, allora, salvaguardare la libertà di scelta

---

[12] In questa dinamica, decisivo il racconto di Gen 3, dove la scelta di «mangiare dell'albero» posto «in mezzo al giardino» esprime la decisione di preferire il proprio criterio di scelta a quello dell'obbedienza a Dio, che indica la via del bene/vita.

[13] Vulnerabilità che si declina almeno a tre livelli: «In rapporto all'atto, in quanto può volere e non volere; in rapporto all'oggetto, in quanto può volere questa o quella cosa e anche il suo opposto; e in rapporto all'ordine al fine, in quanto può volere il bene o il male» (TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 22, art. 6c). Nulla più de *La leggenda del Grande Inquisitore* di Dostoevskij esprime la fatica della libertà umana e il potenziamento che la prospettiva cristiana ha dato alla

dalla sua stessa vulnerabilità? La risposta biblica vede nella relazione con Dio (il permanere nell'obbedienza alla sua volontà) la strada che mette al riparo la libertà di scelta umana.

3.3. *La vulnerabilità che dipende dalla legge*

Eppure, la prospettiva biblico-cristiana vede una particolare vulnerabilità anche nella stessa legge di Dio, che data all'uomo per aiutare e sostenere la scelta del bene, rischia di diventare, invece, un punto debole che conduce l'uomo a un'indifesa e indifendibile schiavitù. Il Nuovo Testamento, in particolare, insiste sulla necessità di una liberazione dalla legge come liberazione da qualsiasi regime (anche e soprattutto religioso) legalistico-formale: la mera esecuzione materiale e formale del precetto (facilmente usabile per autogiustificarsi od offrire una salvezza securitante, alla portata dell'uomo) conduce a una figura di asservimento che rende l'umano più debole, sia davanti a Dio, che al mondo e alla propria coscienza. Per questo, il Nuovo Testamento indica nella figura filiale di partecipazione alla vita di Cristo (la fede) il modo per non restare prigionieri della schiavitù della legge (cf. Rm 7,3-6; 8,3; Gal 2,4; 4,21-31; 5,1-13).

3.4. *La vulnerabilità che dipende dall'essere soggetti alla morte*

La tradizione cristiana rilegge in maniera particolare la vulnerabilità della morte: non l'essere mortale "di per sé" è un *vulnus* squalificante o avvilente l'umano, bensì l'essere "schiavi" della morte. Il Risorto, infatti, apre la possibilità reale a ogni uomo di partecipare

---

libertà dell'uomo, investendola di un compito totale: F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, vol. I, Garzanti, Milano 1979 (or. 1878-1880), 263-282.

a una vita anche dopo la morte: questo rende già oggi l'uomo meno indifeso rispetto alla morte, perché assicura la possibilità di un superamento della paura che paralizza l'esistenza (impedendo una vita disponibile per una donazione totale nell'amore: cf. Rm 6,20-23; 8,2.21; Eb 2,14-15) e una possibilità diversa rispetto alla condizione definitiva di morte (la morte eterna: cf. Col 2,12-14; 1Cor 15,26; o morte «seconda»: cf. Ap 2,11; 20,6; 21,8).

4. La vulnerabilità dell'esistenza umana alla luce della riflessione moderna

Se è vero che l'epoca moderna ha visto una notevole capacità di intervenire rispetto alle vulnerabilità più evidenti dell'esistenza umana, sia nel campo del soddisfacimento dei bisogni primari, sia nel campo della medicina e del miglioramento generale delle condizioni di vita; e che è stata anche forte la considerazione della grandezza dell'uomo, microcosmo che dice/rispecchia il macrocosmo; nello stesso tempo si è pure scoperto con più precisione quanto l'esistenza umana sia estremamente vulnerabile rispetto a molteplici meccanismi (esteriori e interiori) che ridimensionano la pretesa umana di sapersi "difendere bene" nella vita.

4.1. *La vulnerabilità che dipende dai processi socio-economici*

È stato Karl Marx a denunciare, per primo in maniera organica e riflettuta, il carattere coercitivo della società e dell'economia industriali che rendono l'uomo vulnerabile non solo perché in balìa di un processo socio-economico molto più grande e più potente di lui (che "deve" accogliere se vuole sussistere e che egli stesso alimenta partecipando al meccanismo del "consumare di più per produrre di

più"), ma anche e soprattutto perché egli non è più libero né nella scelta di quali bisogni soddisfare, né nella scelta della soddisfazione (o meno) dei suoi bisogni[14].

Per tale ragione Marx prospetta la «rivoluzione», la «lotta di classe» come unica possibilità di difesa di fronte a questa evidente vulnerabilità dell'esistenza umana: solo unendosi per rovesciare la struttura dei rapporti di produzione della società borghese-capitalistica si può fermare l'alienazione che essa produce nell'uomo, portandolo a riappropriarsi della sua stessa vita, della sua attività e dei suoi prodotti, della natura, dei suoi simili.

4.2. *La vulnerabilità che dipende dai processi inconsci*

È stata la psicoanalisi di Sigmund Freud a mostrare come l'uomo sia vulnerabile rispetto al suo passato e ai meccanismi pulsionali, che abitano i processi della sua psiche: l'«io» (nel senso generale dell'autocoscienza umana che si elabora attraverso il linguaggio e il ricordo) si trova concretamente nella situazione faticosa, a causa dei meccanismi di rimozione, censura e sublimazione, di doversi affermare in precario equilibrio tra l'«es» (cioè la dimensione pulsionale che spinge l'energia sessuale inconscia) e il «super-io» (cioè la dimensione sociale dell'inibizione delle pulsioni considerate pericolose per la convivenza sociale). Solo grazie allo sforzo di un'autochiarificazione analitica (la psicoterapia) l'uomo riesce a conquistarsi uno spazio di libertà e di autonomia, senza diventare

---

[14] Infatti, anche le scelte più personali sono un prodotto sociale, nel senso che è una precisa società che determina *se* e *quali* bisogni soddisfare, senza che l'uomo ne sia consapevole, in quanto sono i rapporti di produzione che condizionano deterministicamente le sovrastrutture ideologiche della società, consentendo la possibilità e legittimità del soddisfacimento di certi bisogni e censurandone altri.

continuamente un mero risultato dello scontro "meccanicistico" tra le istanze impersonali e contrapposte dell'«es» e del «super-io».

4.3. *La vulnerabilità che dipende dai processi biofisici*

Se è vero che già in modo emblematico l'evoluzionismo di Charles Darwin aveva messo in luce la vulnerabilità dell'esistenza umana rispetto ai processi biologici della natura e della specie, per cui l'uomo sarebbe solo la risultante di combinazioni casuali, oppure della funzione di adattamento alla società e all'ambiente naturale, sono state soprattutto le neuroscienze a identificare quegli eventi cerebrali involontari, inaccessibili alla coscienza, che sono la vera origine delle decisioni umane: l'uomo "pretenderebbe" di essere all'origine di sé e delle sue scelte, ma in realtà sarebbe talmente vulnerabile rispetto ai processi biochimici del suo organismo da esserne totalmente in balìa[15].

---

[15] Celebre l'articolo di C.S. Soon - M. Brass - H.-J. Heinze - J.-D. Haynes, *Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain*, in «Nature Neuroscience» 11 (2008) 543-545 (cf. *http://www.rifters.com/real/articles/NatureNeuroScience_Soon_et_al.pdf* [2.12.2016]): utilizzando uno *scanner* cerebrale su soggetti liberi di decidere di premere un pulsante con la mano destra o con la mano sinistra, la ricerca accerta che tale scelta (muovere il dito della mano destra invece di quello della mano sinistra) può essere prevista circa dieci secondi prima che il soggetto lo sappia (e compia la scelta), attraverso gli impulsi dell'attività della corteccia prefrontale e parietale. Partendo da tale dato, si deduce che l'uomo non è mai libero, perché esistono già movimenti neuronali del cervello che "deciderebbero" quale mano muovere ben prima che la consapevolezza della scelta sia nota al soggetto. Tale ricerca segnala (giustamente) il ruolo molto rilevante del cosiddetto «inconscio cognitivo» nelle scelte; non è possibile però dedurvi la totale vulnerabilità dell'uomo, in quanto si può essere liberi anche se non si ha continuamente piena consapevolezza di quanto si sta facendo (ad esempio: voglio bere, prendo un bicchiere... poi mi fanno una domanda, rispondo e «in automatico» bevo… poi non «ricordo» se ho davvero bevuto o no; sono stato libero di bere, anche se non sono stato consapevol-

4.4. *La vulnerabilità che dipende dall'essere libero*

È stato Jean-Paul Sartre a mostrare la drammatica vulnerabilità che la libertà è in se stessa, nel senso che proprio il fatto che l'uomo sia uomo, cioè libero, lo rende costitutivamente più vulnerabile e strutturalmente indifeso. Infatti, l'uomo si differenzia dagli animali proprio perché, al contrario di questi, non si muove solo per istinto, ma può scegliere: è uomo in quanto ha sempre la possibilità di trascendere il suo essere. Il fatto che l'uomo sia messo in una condizione di libertà, affidato completamente a se stesso, e che non si possa immaginare un affidare a qualcosa/qualcuno (sia esso essenza, valori, Dio) la sua stessa libertà, "condanna" l'uomo a essere libero: egli non può decidere/scegliere di essere nella possibilità di non decidere/scegliere. Oltretutto, ogni singolo uomo vive la stessa identica dinamica: ogni libertà umana ha una pretesa di assolutezza, ma si "scontra" con innumerevoli altri uomini che, vivendo la sua stessa pretesa (anche l'altro è libero come me!), diventa il limite della mia stessa libertà. Per questo la libertà è contemporaneamente la possibilità più grande che l'umano ha, ma anche il luogo massimo della sua vulnerabilità (perché origine di conflitto e di lacerazione).

5. Tra ferita e cura

Nonostante la categoria di vulnerabilità non abbia, certo, un ruolo centrale (anche) nell'attuale antropologia teologica[16], il per-

---

mente attivo durante il bere, a tal punto da non averne subito memoria) e in quanto gli «impulsi» a fare una scelta non si identificano con la libertà (è vero che ci sono impulsi a scegliere, ma non tutte le scelte sono frutto di impulso).

[16] Si confrontino, ad esempio, i manuali di G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, EDB, Bologna 1989; F.G. Brambilla, *Antropologia*

corso svolto mostra non solo la plausibilità del suo impiego in un discorso antropologico fondamentale, ma anche una sua raccomandabilità. Tre, infatti, paiono essere le indicazioni migliori che, da una parte, possono accreditare la categoria di vulnerabilità come termine chiave per dire dell'esistenza umana, e che, dall'altra, possono permettere ulteriori aperture, rinnovando lo stesso pensiero fondamentale sulla vulnerabilità.

– La riflessione antropologica occidentale ha mostrato come esistano tutta una serie di fattori di vulnerabilità dell'esistenza umana a livello fisico, socio-economico, pulsionale, consapevole e inconscio, che possono e devono essere affrontati e "combattuti" (da essi, cioè, ci si potrebbe sempre meglio "difendere"), ma anche, e soprattutto, come l'uomo per sua natura sia costitutivamente e insuperabilmente vulnerabile. Da una parte, dunque, l'uomo è uomo proprio perché non *ab-solutus*, non "sciolto" dalla relazione con altri/altro, bensì egli è tale in quanto continuamente in relazione con altri/altro e non ci si può mai sottrarre alla *possibilità* che tali relazioni si trasformino in dipendenza o assoggettamento o che lascino anche un segno doloroso, una "ferita"[17]. Dall'altra, l'uomo è uomo proprio perché "solo" un uomo, perché cioè "limitato", delimitato da limiti/confini ben precisi: se tutto ciò dice anche "negazione" (ciò

---

teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?, Queriniana, Brescia 2005; G. Ancona, *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, Queriniana, Brescia 2014.

[17] La vulnerabilità, quindi, è un «segno di esistenza», una caratteristica propria, fondativa, dell'esistenza "umana": S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985 (or. 1948), 107. È stato soprattutto P. Valadier, *Apologie de la vulnérabilité*, in «Études» 414 (2/2011) 199-210, a riconoscere nella disposizione a essere feriti, nella possibilità di "sentire/sentirsi" feriti la condizione originaria dell'umano in relazione, capace di indicare una nuova soggettività (al di là del mito dell'autonomia assoluta).

che non è), *vulnus*, esprimendo quanto “non è” nelle possibilità dell’uomo (l’uomo non può non avere un corpo, non morire, non entrare in contatto con altri, ecc.), dice anche, e proprio per questo, chi l’uomo “sia” e del modo in cui egli positivamente “sussista” (egli è uomo, proprio perché “non è” oggetto, animale…, ma neppure Dio)[18].

– Rimane vero che tale condizione di esposizione strutturale e strutturante può sempre essere percepita e/o vissuta come condizione di insuperabile sofferta vulnerabilità in senso soprattutto “negativo” (debolezza/ferita)[19], fino a caratterizzare l’uomo come l’essere-per-la-morte, l’unico essere segnato (sfregiato) dalla consapevolezza della debolezza mortale in tutti i respiri della sua vita. È altrettanto vero, però, che può sempre essere percepita e/o vissuta (pur nei suoi tratti dolorosi e rischiosi) come condizione di insuperata accolta vulnerabilità in senso soprattutto “positivo” (possibilità/cura): non solo perché il fatto di non essere supereroi invincibili

---

[18] Per questo la vulnerabilità dell’esistenza umana non è la stessa degli animali: se per questi ultimi essa è prevalentemente legata alla loro sopravvivenza in termini radicali di vita e di morte, per gli uomini essa è più intrinsecamente legata al complesso e lungo processo del loro “divenire”. Celebre a questo proposito la lode posta sulle labbra di Dio stesso a proposito dell’essere umano come «immagine e somiglianza» di Dio, cioè affidato a un divenire che può/deve essere scelto dall’umano stesso: cf. Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, in Id., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et de uno e scritti vari*, Vallecchi, Firenze 1942, 107-109.

[19] L’uomo, ad esempio, sarà sempre più vulnerabile di un’aquila (ma anche di uno stambecco) sulla cresta di una montagna; ma, ancora e più radicalmente, l’uomo sarà sempre vulnerabile sia rispetto alla sua origine (è “indifeso” rispetto alla possibilità di scegliere se nascere o no… e per mesi/anni affidato alle cure indispensabili di altri che lo custodiscano e accudiscono), sia rispetto alla sua fine (è “indifeso” rispetto alla morte, perché anche qualora scegliesse di morire, non ha la possibilità di non morire mai).

conduce all'impegno incessante di trovare i modi per sempre meglio proteggere, difendere e migliorare l'esistenza umana e il fatto stesso che qualcuno subisca una "ferita" invoca/appella la cura di qualcuno che se ne possa fare carico[20]; ma anche perché il fatto di nascere, di essere nati "solo uomini" apre per costituzione alla relazione con sé, con gli altri, con Dio in un atteggiamento di riconoscente e responsabile cura[21]. Per questo, la vulnerabilità dell'esistenza umana rimane aperta nella sua dolorosità sia alla ferita che alla cura[22].

– Ora, se «non è un azzardo sottolineare come i significati attribuiti alla comune condizione di vulnerabilità variano con il mutare delle epoche e delle culture»[23], proprio la prospettiva teologica cristiana ha ancora molto da dire per continuare a pensare la drammatica (non tragica!) bellezza della faticosa vulnerabilità dell'esistenza umana, perché ne ha da sempre riconosciuto tutta la radicale potenza (segnata intrinsecamente dal peccato, cioè dalla tragica volontà

---

[20] Ha insistito su questo aspetto J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004 (or. 2004). Cf. A. Pigliaru, *L'esperienza della vulnerabilità. Prime ricognizioni*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee» 12/13 (2014-2015) 231-244 (cf. *http://www.giornalecritico.it/archivio/12-13/GCSI_12_Pigliaru.pdf* [2.12.2016]).

[21] Come noto, è stata H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989 (or. 1958), a sviluppare la nascita come luogo cruciale dell'ontologia umana. Cf. A. Cavarero, *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano 2007, 30-32.

[22] «Il vulnerabile rimane […] consegnato in ogni momento al *vulnus*. La stessa potenzialità lo consegna però anche alla cura e all'ontologia relazionale che ne dice il senso. Irrimediabilmente dischiuso alla ferita e alla cura, il vulnerabile sta tutto nella tensione di questa alternativa» (Cavarero, *Orrorismo*, 42).

[23] G. Quaranta, *La vulnerabilità del vivere. Suggestioni etico-antropologiche*, in «CredereOggi» 32 (3/2012) n. 189, 97-106 (cf. *http://www.credereoggi.it/upload/2012/articolo189_97.asp* [2.12.2016]).

dell'uomo di non essere, appunto, vulnerabile, di poter-fare-tutto, di decidere-senza-limiti, di essere-come-Dio), all'interno però di una più grande possibilità d'amore solo a lui offerta: Dio si è fatto egli stesso non solo un uomo vulnerabile in tutto simile a noi, ma vulnerabile fino a tal punto da essere totalmente indifeso e colpibile… pur di dare la vita anche all'ultimo indifeso e indifendibile peccatore di questa terra. Per questo la vulnerabilità come ferita dell'esistenza umana ha sempre la possibilità di essere presa in cura, in vita e in morte, da un Amore più grande.

Sommario

Il percorso svolto mostra non solo la plausibilità dell'impiego del concetto di vulnerabilità in un discorso antropologico fondamentale, ma anche una sua raccomandabilità. Dopo aver precisato il significato, i contesti e la contemporanea direzione di percorso per un discorso sulla vulnerabilità, e aver raccolto sinteticamente quanto è stato elaborato sul tema dalla tradizione occidentale, il contributo individua nel binomio «ferita e cura» la sua fecondità. Se, infatti, ci sono "ferite", vulnerabilità a cui l'uomo è sempre potenzialmente esposto, ma da cui sarebbe possibile una miglior protezione e difesa, ci sono vulnerabilità strutturali dell'essere umano, che hanno la possibilità di non essere percepite ed esperite soprattutto come negatività o limitazione, ma come la condizione di possibilità (alla luce della vulnerabilità cristologica) per una presa in cura dell'essere uomini.

CredereOggi 37 (2/2017) **n. 218**, 45-59

La fragilità di Gesù

Aldo Martin *

Addentrarsi ne «la fragilità di Gesù» risulta alquanto delicato, dal momento che il modo di percepire la fragilità oggi non sembra coincidere in tutto con quello utilizzato degli autori neotestamentari. Basti pensare a come risuona, con timbri assai diversi, il termine biblico candidato a rappresentarne al meglio il campo semantico: «debolezza» (*asthéneia* nell'originale greco e *infirmitas* nella versione latina). Si intuisce subito una sorta di poli-fonia (o di poli-cromia), dalle risonanze assai diverse.

L'itinerario qui proposto prevede i seguenti passaggi: dapprima la fragilità da difetto a condizione costitutiva dell'essere umano (1); poi la passione e la croce come vertice della fragilità patita da Gesù (2); quindi, a ritroso, alcuni momenti della sua vita terrena annoverabili come manifestazione di tale dimensione, soprattutto

* Studio Teologico del Seminario Vescovile e Istituto Superiore di Scienze Religiose «Mons. A. Onisto» (Vicenza) (*aldo.martin@tin.it*).

sotto il profilo della compassione (3); quindi il punto di partenza del suo cammino fragile, ossia l'incarnazione (4); infine, le premesse di tale dimensione nell'esistenza pretemporale del Figlio di Dio (5).

1. La fragilità necessaria

L'uomo contemporaneo ha affinato antenne sensibilissime circa la propria fragilità, intesa come dimensione vulnerabile della vita, esposta all'erosione del tempo, alla virulenza delle malattie, alla violenza dei conflitti, alla freddezza delle relazioni utilitaristiche e alla spietatezza della logica del mercato. Nell'arco dell'esistenza il soggetto varca "alcune" soglie in cui percepisce se stesso come sull'orlo di "alcune" voragini minacciose, che gli fanno provare la vertigine della propria inconsistenza. Ciononostante, questo stesso baratro spalancato sotto i suoi piedi si rivela non come un'esperienza da non augurarsi mai, possibilmente evitabile, ma si presenta come realtà costitutiva, ineludibile, e perciò addirittura necessaria per l'avventura «uomo»:

> Nella pianificazione di un nuovo umanesimo, inteso come l'insieme di principi fondamentali per far sì che l'uomo viva assieme agli altri uomini alla ricerca della serenità, di una serenità di tutti per non essere in balia delle paure del vicino, bisogna partire da un dato che mi pare indiscutibile: la fragilità costitutiva dell'uomo e della sua condizione esistenziale[1].

La fragilità più che condizione patologica da superare va intesa, dunque, come parte integrante della condizione umana[2]. Ma come

---

[1] V. Andreoli, *L'uomo di vetro. La forza della fragilità*, Rizzoli, Milano 2008, 176.

[2] E. Borgna, *La fragilità che è in noi*, Einaudi, Torino 2014, 7: «Cosa sarebbe la *condition humaine* stralciata dalla fragilità e dalla sensibilità, dalla debolezza

definirla? Quali contorni si possono attribuirle per poterla più agilmente riconoscere?

Va subito rilevato come sul terreno della fragilità possano attecchire e fiorire contemporaneamente dimensioni di segno opposto: vulnerabilità e sensibilità, precarietà e desiderio di infinito, sofferenza e compassione verso gli altri. Si tratta di combinazioni delle quali difficilmente riusciremmo a ignorare gli addentellati con altre osservazioni più antiche, formulate attorno alla fragilità per eccellenza, lo scandalo per antonomasia: la morte del Figlio di Dio.

Nella lettera agli Ebrei, infatti, quando l'autore offre un'interpretazione sacerdotale della morte di Gesù, utilizza espressioni che coniugano il patimento della «prova» con la "perfezione" (cf. 2,10), l'aver «sofferto personalmente» con la capacità di "aiutare" (cf. 2,18), la condizione di "figliolanza divina" con la necessità di "apprendere" mediante la sofferenza (cf. 5,8). Il luogo esistenziale che funge da raccordo paradossale tra queste dimensioni – apparentemente inconciliabili tra loro – è la «debolezza» (*asthéneia*), riconosciuta perfino come necessaria al sacerdozio[3]:

> Non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia prendere parte alle nostre *debolezze*: egli stesso è stato messo alla prova in ogni cosa come noi, escluso il peccato. [...] Ogni sommo sacerdote [...] è in grado di sentire giusta compassione per quelli che sono nell'ignoranza e nell'errore, essendo anche lui rivestito di *debolezza* (4,15; 5,1-2).

---

e dall'instabilità, dalla vulnerabilità e dalla finitudine, e insieme dalla nostalgia e dall'ansia di un infinito anelato e mai raggiunto?».

[3] Cf. G. Stälin, *asthenés*, *asthéneia, astenéo, asthénema*, in G. Kittel - G. Friedrich (edd.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. 1, Paideia, Brescia 1965, 1303-1312 e J. Zmijewski, *asthenés*, *asthéneia, astenéo, asthénema*, in H. Balz - G. Schneider (edd.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, vol. 1, Paideia, Brescia 1995, 451-456.

La debolezza vissuta da Cristo sulla croce potrebbe essere l'indicatore più esplicito, la punta emergente, della vastissima gamma di fragilità nelle quali potrebbe rispecchiarsi pure l'uomo contemporaneo e delle quali egli ha «saputo prendere parte».

2. La debolezza della croce (*antitesi*)

Che il Figlio di Dio abbia sofferto e sia addirittura giunto a morire sull'infamante patibolo della croce ha dato filo da torcere ai cristiani della prima ora, che ne hanno percepito tutto l'imbarazzo[4]. Non deve essere stato affatto agevole dover fare i conti con lo scandalo percepito dall'intelletto e dalla fede costretti a tener assieme, armonizzandoli, elementi di primo acchito inconciliabili: l'eternità divina con la fine mortale, l'onnipotenza con la palese sua contraddizione, la forza di un Dio incarnato con la sua evidente fragilità.

Questa difficoltà ermeneutica è testimoniata anche nelle prime attestazioni di fede, che assumono come chiave interpretativa l'"antitesi", ossia la giustapposizione di elementi di segno contrario: uccisione da parte dei giudei e risuscitamento da parte di Dio (cf. At 2,23-24); morte del Figlio per il peccato e sua attuale vita per Dio (cf. Rm 6,10); la sua umiliazione fino alla morte di croce e la sua sovra-esaltazione per la gloria del Padre (cf. Fil 2,5-11); morte per i peccati e risurrezione al terzo giorno (cf. 1Cor 15,3-5); crocifisso per la sua debolezza e vivo per la potenza di Dio (2Cor 13,4). Come si può notare tale strumento espressivo tiene assieme, in una lapidaria sequenza narrativa, elementi di per sé incompatibili,

---

[4] Cf. J.P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 1. Le radici del problema e della persona*, Queriniana, Brescia 2002², 160-164.

posti, tuttavia, in continuità (vedremo in seguito quali saranno gli esiti neotestamentari alternativi a questo modulo antitetico). In tali elaborazioni del cristianesimo delle origini emerge con evidenza l'iniziale nitida percezione dell'inconciliabilità tra la natura divina e la fragilità umana.

Per comprendere appieno tale emergenza ermeneutica è sufficiente richiamare appena i modelli letterari greco-ellenistici del tempo, che interpretavano i racconti relativi alla morte dell'eroe con le tonalità del coraggio, del disprezzo verso la sofferenza e dell'esaltazione dell'audacia davanti al pericolo: tutte virtù che garantivano una fama imperitura. Chi non ricorda, ad esempio, il valore con cui Achille affrontava il rischio di morire lanciandosi per primo in battaglia? O la noncuranza di sé di Alessandro Magno, che incoraggiava le sue truppe mettendosi sempre in prima fila, laddove infuriavano i combattimenti?

Tra le tante menzioni possibili, limitiamoci ad accennare a due personaggi: il primo, Razis, del quale ci parla il secondo libro dei Maccabei (che imita le narrazioni ellenistiche), e il secondo, Socrate, di cui ci racconta lo stesso Platone. La morte di Razis assume esplicitamente i tratti della morte eroica, preceduta da un'esagerata, e forse compiaciuta, descrizione delle innumerevoli sofferenze precedenti, così valorosamente sopportate dal protagonista da rendere quasi incredibile, se non addirittura leggendario, l'intero episodio (cf. 2Mac 14,37-46). Di Socrate, poi, viene esaltata la serenità e l'assoluta assenza di turbamento, avendo egli la certezza che la morte è un semplice trapasso, con cui gli dèi gli permetteranno di liberarsi dalla zavorra del corpo[5].

---

[5] Platone, *Fedone*, LXVI, in G. Pugliese Carratelli (ed.), *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1974, 108: «[Socrate] accostò il bicchiere alle labbra, e tutto d'un fiato, senza un segno di disgusto, lo vuotò lietamente»; cf. commento in B. Maggioni,

Il racconto della passione di Gesù non assume in nessuna occasione i tratti dell'eroismo, ed egli non è mai descritto con atteggiamento sprezzante verso la propria morte. Anzi, gli evangelisti non temono di mostrarci la sua paura nell'imminenza dell'arresto nel Getsemani e non attenuano la sofferenza fisica e morale nel momento del decesso: «La mia anima è triste fino alla morte; restate qui e vegliate con me» (Mt 26,38; Mc 14,34. In Lc 23,44 Gesù essuda sangue); «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27,46; Mc 15,34). Nessun indugio, certo, nella descrizione particolareggiata dei dettagli cruenti, ma, al contempo, nessun tentativo di sfumare la crudezza del suo umano morire. Gesù muore non da eroe, ma da semplice uomo. E i racconti evangelici non trasfigurano la sua fragilità, ma semplicemente la mostrano[6].

3. La compassione (*paradosso*)

Ci si può ora chiedere se il racconto della passione esaurisca interamente le manifestazioni della fragilità di Gesù, oppure se se ne possano rinvenire altre tracce nelle narrazioni evangeliche. Per non procedere con categorie preconcette, e al limite indebite per l'analisi esegetica, torniamo a interrogare la lettera agli Ebrei.

S'è accennato più sopra alla chiave ermeneutica dell'"antitesi", adottata dagli autori del Nuovo Testamento per accostare il mistero insondabile della morte del Figlio di Dio. Ora, nella lettera

---

Excursus: La morte di Socrate e di Gesù, in Id., *I racconti evangelici della passione*, Cittadella, Assisi 1994, 64.

[6] Cf. J.-N. Aletti, *Le Christ raconté. Les Évangiles comme littérature?*, in F. Mies (ed.), *Bible et littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue*, Presse Universitaires de Namur, Namur 1999, 46.

summenzionata s'incontrano espressioni in cui tale morte viene compresa con un'altra categoria, quella del "paradosso", mediante il quale gli aspetti contrastanti e solo giustapposti nelle espressioni antitetiche vengono, invece, tra loro integrati.

Tre sono le espressioni nelle quali incontriamo una valutazione tutta in positivo circa la sofferenza: «Coronato di gloria e di onore a causa della morte che ha sofferto [...], perché [...] egli provasse la morte a vantaggio di tutti» (2,9); «rendesse perfetto per mezzo delle sofferenze» (2,10); «imparò l'obbedienza da ciò che patì e, reso perfetto...» (5,8-9). I patimenti della passione non sono percepiti più come uno scoglio tutto in negativo da evitare, ma come autentici fattori di accrescimento:

> Il ragionamento corre sul filo del paradosso: non dal rovesciamento della morte ma dalla morte stessa emerge un effetto positivo[7].

Non, dunque, un *pudendum* che mette a disagio, ma un'occasione propizia per intuire le dinamiche della salvezza. Infatti, la lettera, proseguendo la sua trattazione sul sacerdozio, mette in chiara evidenza nelle qualifiche della solidarietà e della compassione i tratti salienti della sofferta mediazione sacerdotale di Cristo.

Probabilmente fra le espressioni più paradossali che palesano, in modo del tutto irriverente, ma nondimeno assai veritiero, l'estrema fragilità di Gesù, compresa tuttavia nella sua valenza salvifica, va annoverata la considerazione canzonatoria dei capi religiosi sotto la croce: «Ha salvato altri e non può salvare se stesso!» (Mt 27,42)[8].

---

[7] A. Martin, *Edificare sul fondamento. Introduzione alle lettere deuteropaoline e alle lettere cattoliche non giovannee*, LDC, Leumann (TO) 2015, 268.

[8] Pur in un contesto del tutto diverso, un'affermazione di Nietzsche sembra ripresentare il medesimo meccanismo paradossale: «Vi sono molti che non pos-

Certo, il guadagno che a questo punto sembra emergere è che la fragilità estrema, patita da Gesù nei frangenti della sua morte, assume degli addentellati sicuramente apprezzabili sotto il profilo del suo ruolo salvifico. Ma va aggiunto, pure, che da qui nasce immediatamente un quesito: è solamente la passione a essere riletta con tale accezione positiva, o sono anche altre situazioni in cui elementi di segno opposto (sofferenza e solidarietà, patimento e compassione) si intrecciano sul terreno della fragilità?

Ad esempio: perché Gesù dichiara «beati» coloro che si trovano nella precarietà e vulnerabilità (cf. le beatitudini di Mt 5,3-12)? Qual è la ragione della sua identificazione con gli affamati, gli assetati, gli stranieri, i nudi, i malati e i carcerati (cf. il giudizio finale in Mt 25,31-46)? Perché egli interpreta la propria missione come annuncio lieto ai poveri, liberazione ai prigionieri, vista ai ciechi e libertà per gli oppressi (cf. nella sinagoga a Nazaret in Lc 4,16-21)? Qual è il motivo per proclamare la signoria di Dio agli ammalati (cf. la prossimità del regno a loro in Lc 10,9)? In altre parole, per quale motivo – si passi l'espressione – Gesù è "attratto" dalle varie situazioni di fragilità degli uomini? Da dove gli nasce questa vicinanza alle situazioni che mettono a nudo la condizione friabile ed effimera della vita umana?

Certo, tale prossimità di Cristo alla fragilità dell'uomo si palesa in particolar modo nella sua "compassione", che rivela ultimamente il cuore stesso di Dio; Gesù con-patisce, soffre assieme all'uomo. Il quesito, comunque rimane intatto: dove si radica questo suo atteggiamento solidale verso le fragilità umane? Perché, come afferma l'evangelista, citando un passo isaiano: «Egli ha preso le nostre infermità (*asthenéias*) e si è caricato delle malattie» (Mt 8,17)?

---

sono sciogliere le proprie catene, eppure sono dei liberatori per i propri amici» (F. Nietzsche, *Dell'amico*, in Id., *Cosi parlò Zaratustra*, Longanesi, Milano 1972, 122).

4. Il Verbo si fece fragile (*sintesi*)

La radice ultima della compassione di Gesù verso la condizione precaria dell'umanità è ravvisabile nella sua incarnazione. Se la *sárx* che il Verbo assume (cf. Gv 1,14) è la natura reale dell'uomo debole, frangibile, tormentata da durezze, sconfitte, malattie, paura e morte, allora, diventando uomo, egli giunge a condividere fino in fondo con noi uomini questa nostra fragilità. In tutte le sfumature (eccetto il peccato, come ricordato dal Nuovo Testamento[9]): dalla fragilità fisica, connotata in particolare dalle limitazioni e sofferenze corporali, a quella interiore, determinata dal sentirsi tradito dagli amici e dal dolore dell'abbandono del Padre. Tutto ciò che l'uomo di sempre tende a rifuggire, perché cozza con le sue aspirazioni di emancipazione dalla debolezza e di amplificazione delle facoltà personali, il Figlio di Dio lo assume, anzi lo "diviene": «Il Verbo divenne (*eghéneto*) carne».

Qui la posta in gioco è elevatissima: per l'autore del *Prologo* giovanneo non s'è trattato solo di affermare che la divinità è diventata uomo (in qualche modo lo hanno affermato anche i pensatori greci, immaginando il percorso contrario dell'uomo divinizzato: la figura del cosiddetto *théios anér*, attribuita ad alcuni personaggi illustri). No. Il *Lógos* divino ha assunto fino in fondo la dimensione vulnerabile e precaria dell'esistenza umana: senza smettere di essere Dio, da questo momento in avanti inizia a essere anche uomo fragile.

Si potrebbe, dunque, correttamente trascrivere questo versetto giovanneo nel seguente modo: «Il Verbo si fece fragilità». Qui, dopo i criteri ermeneutici dell'"antitesi" e del "paradosso" incontriamo, dunque, quello della "sintesi": tra Dio e la fragilità non vi è più

---

[9] Cf., ad esempio: Eb 4,14; 1Pt 2,22; 1Gv 3,5; 2Cor 5,21.

opposizione, né un raccordo originale, ma la coincidenza. Il Figlio di Dio ha scelto di divenire fragile. Quindi, ogniqualvolta Gesù di Nazaret, Verbo incarnato, viene a trovarsi davanti alla fragilità degli uomini, sa bene di cosa si tratta e non può restare indifferente, perché la percepisce non come realtà a lui estranea, ma vicina, perché lo riguarda in prima persona e, di conseguenza, ne prova "compassione".

Si staglia qui, in tutta la sua irriducibile originalità, il movimento dell'incarnazione: se per gli uomini la dimensione della fragilità solitamente è da rifuggire, venendole preferite la forza, la sicurezza e l'invulnerabilità, il Figlio di Dio, invece, ne ha fatto oggetto di libera scelta. Mentre noi uomini ci troviamo a essere fragili, gettati nostro malgrado in questa condizione, egli ha "voluto" farsi vulnerabile.

5. L'atto creativo e la preesistenza (*origine*)

Potremmo ora spingerci un po' più indietro e tentare di "sbirciare", per quel che è possibile, nella vita immanente stessa del Verbo prima della sua incarnazione; in quella che – con linguaggio teologico – viene definita la sua «preesistenza», ossia la vita del *Lógos ásarkos* (il Verbo non ancora incarnato). Ovviamente questo tentativo contemplativo è del tutto ipotetico e dovrà di necessità utilizzare il registro del linguaggio poetico, perché i dettagli dei testi biblici a questo riguardo sono assai scarni, anche se sufficientemente eloquenti circa una sua precisa attività. Infatti, le affermazioni neotestamentarie sono concordi nel mostrare come il Figlio sia coinvolto in prima persona nell'atto creativo di Dio Padre. Quest'ultimo non agisce da solo, ma chiama all'esistenza le realtà create mediante la collaborazione attiva del Figlio. Il *Prologo* giovanneo già menziona-

to, l'inno di Colossesi, il proemio della lettera agli Ebrei affermano a chiare lettere una mediazione del Figlio nella creazione: egli è concreatore[10].

Accanto a questa azione attiva, poi, ve n'è un'altra più prettamente speculativa: Dio Padre predestinava gli uomini "nel Figlio" a essere suoi figli:

> In lui [ossia nel Figlio, Dio] ci ha scelti prima della creazione del mondo per essere santi e immacolati di fronte a lui nella carità, predestinandoci a essere per lui figli adottivi *mediante Gesù Cristo* (Ef 1,4-5).

Ebbene, il Figlio, prima ancora di assumere la nostra natura fragile, in qualche modo con la fragilità aveva già fatto i conti, se così si può dire. Immaginando e contemplando sia la bellezza delle sue creature, sia la loro caducità non avrà provato un fremito di trepidazione? Di gioia mista a preoccupazione?

Ogni processo generativo, infatti, è anche un travaglio, perché porta con sé molte incognite; la meraviglia per la novità realizzata si accompagna pure con un carico di incertezze. Infatti, creare qualcosa di altro da sé, cui si fa il dono della libertà, reca necessariamente anche il rischio del fallimento e del possibile rifiuto futuro: il cosmo potrebbe anche precipitare nel caos e l'umanità potrebbe pure voltare le spalle e pronunciare un tragico «no» al Creatore.

---

[10] «Egli era, in principio, presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste […] il mondo è stato fatto per mezzo di lui» (Gv 1,2-3.10). «Egli è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione, perché in lui furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potenze. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono» (Col 1,15-17). «Mediante il quale [il Figlio] ha fatto anche il mondo» (Eb 1,2).

Tutte le cose sono state fatte “mediante” il Figlio, “attraverso” di lui, dicono le diverse attestazioni neotestamentarie già menzionate. Lasciandosi, dunque, “attraversare” dalla molteplicità degli esseri (e degli uomini) che venivano creati, e imprimendo in ciascuno di loro una traccia della propria gloria, il Figlio di Dio si è esposto e coinvolto interamente con la creazione e il suo destino. Potremmo dire che è riconoscibile già qui il presupposto per il quale, nella sua vita terrena, il Verbo di Dio incarnato diverrà fragile? E farà di questa fragilità la fonte da cui scaturiranno tenerezza e misericordia per le creature e per gli uomini deboli e fragili? Forse si può, pertinentemente, parlare con linguaggio analogico di una nota di “fragilità” del Figlio (al limite, di Dio stesso), immanente nella vita divina e quindi, per certi versi, riconoscibile già nella sua preesistenza.

> E Dio contemplò la creazione, ferito dallo stesso amore che usciva da lui. Vedeva i cuori morire in lui e risorgere e sapeva che tutto sarebbe stato eterno. Così, nella tenerezza che cadeva su di lui, egli vedeva il Cristo danzare attraverso tutti gli universi. E i cuori rimanevano uniti nella sua voce, nel gemito eterno del suo amore. Cristo, risurrezione di Dio prima del tempo, corpo di beatitudine gettato negli strapiombi del pensiero creatore[11].

Le mani creatrici del Cristo, dalle quali sono usciti in origine tutti gli esseri creati e che si sono lasciate affiggere nel duro legno della crocifissione[12], rimarranno per sempre trafitte, portando eter-

---

[11] A. Mosca Mondadori, *Cristo nelle costellazioni*, Morcelliana, Brescia 2012, 11.

[12] P. Teillard de Chardin, *Pensieri scelti*, in Id., *Inno dell’universo*, Queriniana, Brescia 1992, 98: «Nelle mani che hanno spezzato e vivificato il pane, che hanno benedetto e accarezzato i bambini, che sono state trafitte, […] che plasmano e creano […] è dolce abbandonare la propria anima».

namente incisa in sé, come sigillo eloquente di amore e di compassione, la fragilità.

> Il segreto profondo e inesauribile della fragilità di Dio sta, in fin dei conti, nel suo voler entrare in relazione con l'altro, nel suo volergli diventar amico. Per questo crea. E così, per sempre, si rende fragile: perché entra in rapporto con chi è di per sé fragile, limitato e persino capace di rifiuto e di chiusura[13].

6. Il Verbo s'è fatto vulnerabile e fragile

Il percorso fin qui condotto ci abilita a capire l'evoluzione ermeneutica nella documentazione neotestamentaria: la fragilità, dapprima accostata con il criterio dell'"antitesi", è stata rapidamente compresa con quello del "paradosso" e, infine, con quello della "sintesi". Se la somma fragilità del Cristo appeso alla croce ha costituito un problema teologico, inducendo affermazioni semplicemente di contrapposizione, successivamente si è fatta strada una comprensione che è riuscita a intrecciare i poli della questione conciliandoli: la fragilità del Cristo è stata la strada singolare e sconcertante attraverso la quale ci è dato di comprendere la fonte della solidarietà e della compassione (e di attingervi). Egli l'ha scelta e assunta: il Verbo s'è fatto vulnerabile e fragile. A tal punto che, in qualche misura, lo rimarrà per sempre: «Con i segni della passione vive immortale»[14]. Alla fine, un'indicibile traccia di fragilità la si è potuta contemplare pure nella sua vita divina immanente (preesistenza).

---

[13] P. Coda, *Gesù e la ferita dell'altro*, in B. Salvarani (ed.), *La fragilità di Dio. Contrappunti sul terremoto*, EDB, Bologna 2013, 69.

[14] «Semper vivit occisus» (Messale Romano, *Prefazio di Pasqua III*).

Se, dunque, la fragilità da diminuzione da evitare s'è rivelata come opzione abbracciata, allora nel percorso ermeneutico relativo al cammino del Figlio di Dio riusciamo a intravedere le tappe che ritmano un autentico itinerario esistenziale e spirituale per noi. Dall'"antitesi", risposta immediata davanti alla fragilità di ogni tipo dalla quale spontaneamente ci si vorrebbe allontanare, passando per il "paradosso", che riesce a intuire una certa qual ragionevolezza, si approda alla "sintesi", momento in cui con la fragilità si riesce a far pace, cogliendovi potenzialità inaudite di solidarietà e compassione. Da difetto a scelta preferenziale: «Desiderabile debolezza», afferma san Bernardo[15]. Nella fragilità, infatti, è celato «il sigillo della delicatezza e dell'accoglienza della comprensione e dell'ascolto, dell'intuizione dell'indicibile che si nasconde nel dicibile»[16].

Non è forse questa, in fondo, l'essenza dell'uomo? Egli nasce fragile come bimbo di tutto bisognoso, e muore fragile come creatura palesemente segnata (e vinta) dalla propria fragilità.

Tale è il viaggio sul quale è incamminato ogni essere umano; tale è stato anche il cammino apostolico di Paolo[17].

Tale si è rivelato il percorso di Gesù di Nazaret, Verbo incarnato.

---

[15] Cf. *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, 25,7, in San Bernardo, *5.1: Sermoni sul Cantico dei cantici. Parte prima, 1-35*, Scriptorium Claravvalense - Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 2006, 357.

[16] Borgna, *La fragilità*, 96.

[17] «Ed egli mi ha detto: "Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza (*asthenéia*)". Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze (*asthenéiais*), perché dimori in me la potenza di Cristo. Perciò mi compiaccio nelle mie debolezze (*asthenéiais*), negli oltraggi, nelle difficoltà, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: infatti quando sono debole (*asthenô*), è allora che sono forte» (2Cor 12,9-10). «E anche noi siamo deboli in lui, ma vivremo con lui per la potenza di Dio a vostro vantaggio» (2Cor 13,4).

Nota bibliografica

L. Garbinetto, *Vivere la debolezza. Itinerario verso l'integrazione personale*, EDB, Bologna 2011; A. Jollien, *Elogio della debolezza*, Qiqajon, Magnano (BI) 2001; C.M. Martini, *La debolezza è la mia forza. Meditazioni sulla seconda lettera ai Corinzi*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000; F. Urso, *La sofferenza educatrice nella Lettera agli Ebrei*, EDB, Bologna 2007; A. Vanhoye, *L'epistola agli Ebrei. «Un sacerdote diverso»*, EDB, Bologna 2010; J. Vanier, *La vulnerabilità di Gesù e la nostra*, Cittadella, Assisi 2014.

Sommario

Quale valore riconoscere alla fragilità di Cristo? Le attestazioni neotestamentarie mostrano una sorta di evoluzione ermeneutica nella comprensione di tale dimensione della vita del Figlio di Dio ("antitesi", "paradosso" e "sintesi"), accostandolo dapprima come un problema di difficile gestione, ma riconoscendovi in seguito la stessa fonte della compassione e della misericordia di Gesù. Questo perché egli stesso si è fatto fragile nell'incarnazione e perché già nell'atto creativo della fragilità ha percepito in sé i primi originari indizi.

«SE VUOI, **PUOI SEGUIRMI**!»

pp. 368 - € 30,00

Il cristiano è il discepolo di Cristo. Cioè lo segue sulla strada che Cristo ha indicato e, soprattutto, ha percorso per primo. E la sua strada incrocia inevitabilmente e senza vie di scampo, la "croce". Il cristiano o entra con una decisione libera, responsabile e radicale nella logica paradossale del cammino di Cristo o non è cristiano. Paradossale perché mentre a prima vista (la nostra vita, tutta umana) sembra finire con la morte, Cristo svela e apre una nuova possibilità…
Il libro, analizza la sezione del vangelo di Marco «sulla strada» della croce (Mc 8,22-10,52), e vuole essere un aiuto al lettore per «comprendere» questo cammino del Figlio dell'uomo, che muove «dalla morte alla vita»; ad accettarne le paradossali conseguenze per la propria esistenza e per la vita ecclesiale; a trovare dei modelli (cieco di Betsaida, cieco Bartimeo) che lo precedono e lo incoraggiano su questa strada.
Questo cammino delineato da Cristo è una proposta utopica e impossibile o è accessibile, adottabile nelle scelte quotidiane della vita?

AUGUSTO BARBI, prete di Verona docente di esegesi del Nuovo Testamento, teologia biblica e storia del cristianesimo delle origini presso la Facoltà teologica del Triveneto (Padova), lo Studio teologico «San Zeno» e l'ISSR «San Pietro Martire» (Verona) e la Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Verona. È autore di numerosi libri e articoli scientifici su riviste specialistiche e divulgative. Presso l'EMP ha pubblicato: *Atti degli Apostoli. Capitoli 1-14* (2003), *Atti degli Apostoli. Capitoli 15-28* (2007), *La narrazione nella e della Bibbia. Studi interdisciplinari nella dimensione pragmatica del linguaggio biblico* (2012, con S. Romanello).

PER ORDINI E INFORMAZIONI

Edizioni Messaggero Padova - via Orto Botanico, 11 • 35123 Padova
numero verde 800-508036 • fax 049 8225688
e-mail: *emp@santantonio.org* • *www.edizionimessaggero.it*

CredereOggi 37 (2/2017) **n. 218**, 61-78

Dio vulnerabile

Alessandro Cortesi *

Il termine “vulnerabilità” reca in sé la radice latina *vulnus*, ferita. La condizione di vulnerabilità è propria dell’esperienza umana e, a un primo livello di considerazione, contiene una connotazione di negatività. Vulnerabile è chi in qualsiasi momento può essere sopraffatto, ferito, spezzato e ridotto in frantumi. Se eventi naturali come terremoti, alluvioni e malattie rinviano all’esperienza di una fragilità umana costitutiva, anche la violenza e il male frutto di scelte umane portano a considerare la vulnerabilità delle vittime. Theodor von Adorno collegava insieme il devastante terremoto di Lisbona del 1° novembre 1755, che aveva sconvolto il modo di pensare Dio secondo la teodicea, e la catastrofe di Auschwitz con le sue conseguenze nell’interrogarsi su Dio e sull’umanità[1].

---

* Facoltà Teologica dell’Italia Centrale - Istituto Superiore di Scienze Religiose «Beato Ippolito Galantini» (Firenze) (*acortesi2013@gmail.com*).

[1] Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1975, 326-327.

1. Dal Dio impassibile al Dio sofferente

L'esperienza della seconda guerra mondiale e della *shoah* ha costituito un passaggio fondamentale. Una lucida provocazione è giunta dal filosofo Hans Jonas. L'evento della *shoah* ha messo in discussione l'idea stessa del Dio biblico. A partire dal dramma della sua famiglia sterminata nei lager nazisti, Jonas ha posto in termini radicali la questione[2]: di fronte a un male senza senso e senza limite perché Dio, Signore della storia, non è intervenuto, se egli è il Creatore dell'esistenza, e tutta la realtà si pone nei termini della contingenza?

In un pensare connesso alla ferita esistenziale che recava in sé, Jonas osserva che Dio sarebbe potuto intervenire con un miracolo, «ma questo miracolo non c'è stato; durante gli anni in cui si scatenò la furia di Auschwitz Dio restò muto. I miracoli che accaddero furono unicamente opera di uomini»[3]. Da qui la conclusione che Dio non intervenne non perché lo volle, ma perché «non fu in condizione di farlo»[4]. Dopo Auschwitz non è più pensabile riferirsi a Dio come il Dio liberatore con braccio potente della vicenda dell'esodo (cf. Es 13,14).

Jonas giunge a proporre il volto di Dio capace di piangere: «Pianto c'era nell'alto dei cieli per la distruzione e la profanazione dell'immagine umana»[5]. La creazione stessa viene da lui letta come

---

[2] H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il melangolo, Genova 1991, 22-23.

[3] *Ibid.,* 35; cf. E. Wiesel, *La notte*, Giuntina, Firenze 1980, 66-67.

[4] Jonas, *Il concetto di Dio*, 35.

[5] H. Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, in Id., *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre von Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963, 44-62, qui 61; cf. C. Chalier, *Trattato delle lacrime. Fragilità di Dio, fragilità dell'anima*, Queriniana, Brescia 2004.

un ritrarsi di Dio. Considerando il percorso dell'evoluzione Jonas scorge come l'uomo abbia il potere di incidere sul destino di Dio e giunge in tal modo a pensare un Dio sofferente fin dalla creazione dell'uomo[6]. L'esperienza del credente è così provocata a configurarsi in modo inedito, nello stare di fronte a un volto di Dio che si distanzia dalla divinità impassibile della tradizione greca.

Il teismo con la sua teodicea ha costruito il volto di un Dio indifferente chiuso nella sua *apatheia* a ogni partecipazione alla vita umana. Dopo Auschwitz non è più possibile un percorso che cerca di rendere ragione del male attraverso una giustificazione dell'operare di Dio, secondo le linee suggerite dalle teodicee che hanno cercato di dare ragione del male nella storia[7]. Paul Ricoeur ha posto in luce come il grido del giusto sofferente costituisca la più grande confutazione dell'idea di retribuzione e di quella di compensazione del male con il bene[8]. La prova della lamentazione è troppo forte per poter lasciar passare una visione di teodicea secondo una linea premoderna. Da qui sorge il compito di una teologia «spezzata»[9]: solamente una teologia che rinunci alla pretesa di offrire un pensiero onnicomprensivo può affrontare la questione del male. Nelle sue diverse forme il male non può essere armonizzato con la nozione

---

[6] Jonas elabora il mito fondandosi sulla *Qabbalah* e rifacendosi alla nozione di *Tzimtzum*, come contrazione di sé da parte di Dio, idea elaborata da Ytzchàq Luria (1534-1572), cf. G.G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il melangolo, Genova 1990, cap. VII.

[7] Cf. A. Torres Queiruga, *Ripensare la teodicea: il dilemma di Epicuro e il mito del mondo-senza-male*, in «Concilium» 52 (3/2016) 109-124.

[8] Cf. P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993.

[9] Il riferimento è ripreso da K. Barth, *Dio e il niente*, Morcelliana, Brescia 2000; cf. M. Ciampa (ed.), *Domande a Giobbe. Modernità e dolore*, Mondadori, Milano 2005.

di bontà di Dio e della creazione, e pone questioni che investono il pensiero e rinviano insieme all'esperienza.

Le teorie che hanno cercato di escludere Dio dalla considerazione del male «hanno condotto a una sollevazione morale dell'essere umano contro Dio, che si è tramutata in una delle radici – probabilmente *la* radice – del moderno ateismo»[10]. La risposta indignata di fronte a un concetto di Dio onnipotente e impassibile, talvolta colma di rabbia è stata quella dell'ateismo che si è fatto portatore di un superamento della considerazione di Dio come liberazione per l'uomo. Tuttavia, anche tale via di fronte alla domanda del giusto sofferente rimane incapace di risposte convincenti.

Un ritorno alla Scrittura nel tentativo di cogliere aspetti centrali della rivelazione biblica ha condotto a considerare in modo nuovo aspetti del volto di Dio ritenuti solamente metafore o antropormorfismi:

> L'idea di *pathos* divino che unisce l'assoluto altruismo con la suprema sollecitudine per i poveri e gli sfruttati, difficilmente può essere considerata come un'attribuzione di caratteristiche umane[11].

La lettura biblica di Abraham Heschel a partire dai profeti ha sottolineato il volto del Dio biblico come segnato dal *pathos*[12]. Il Dio d'Israele reca i tratti non solo dello splendore e della sapienza, ma anche della tenerezza e della vicinanza amorosa per l'umanità: «Dio non se ne sta fuori del raggio della sofferenza e del dolore

---

[10] J.B. Metz, *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia 2009, 114.

[11] A. Heschel, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1993, 71.

[12] Cf. A. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Roma 1983; P. Gamberini, *Pathos e logos in Abraham Heschel*, Città Nuova, Roma 2009.

umano. Egli è personalmente coinvolto, perfino influenzato dalla condotta e dal destino dell'uomo»[13]. Heschel ha così aperto la sfida a pensare il Dio biblico come un Dio coinvolto nel dolore umano.

Dietrich Bonhoeffer ha percepito profondamente tale sfida proprio nel suo interrogarsi nel tempo del nazismo. Dal carcere di Tegel, in una lettera del 16 luglio 1944, scriveva:

> Dio si lascia cacciare fuori del mondo sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo, e appunto solo così egli ci sta al fianco e ci aiuta [...]. Qui sta la differenza decisiva rispetto a qualsiasi religione. La religiosità umana rinvia l'uomo nella sua tribolazione alla potenza di Dio nel mondo, Dio è il *deus ex machina*. La Bibbia rinvia l'uomo all'impotenza e alla sofferenza di Dio; solo il Dio sofferente può aiutare. In questo senso si può dire che la descritta evoluzione verso la maggior età del mondo, con la quale si fa piazza pulita di una falsa immagine di Dio, apra lo sguardo verso il Dio della Bibbia, che ottiene potenza e spazio nel mondo grazie alla sua impotenza[14].

La sua riflessione si muove verso una nuova visione di Dio propria della modernità: il Dio di Gesù Cristo è Dio che soffre perché solo un Dio che soffre può salvare. Il suo agire nei confronti dell'umanità sta nella scelta di una libertà donata: lascia agli uomini e donne di affrontare la propria responsabilità nella storia *etsi Deus non daretur*. La vita credente non è chiamata a un affidamento magico a un Dio tappabuchi delle incapacità delle creature umane, ma ad assumere fino in fondo la responsabilità davanti a lui e ad accogliere pienamente la libertà, vivendo la testimonianza in questo mondo sulle tracce di Dio. La vulnerabilità di Dio non implica una

---

[13] HESCHEL, *Il messaggio*, 9.

[14] D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1988, 440 (lettera del 16 luglio 1944).

mancanza, piuttosto si manifesta come specificazione dell'amore che si affida al rischio dell'incontro, alla libertà, senza imposizione alcuna[15]. Apre in tal modo a una considerazione sulla responsabilità umana davanti a Dio: «Non è l'atto religioso a fare il cristiano, ma il prender parte alla sofferenza di Dio nella vita del mondo»[16].

2. Dio vulnerabile nella croce

Anche Jürgen Moltmann ha condotto il suo interrogarsi ponendo in rapporto domanda esistenziale e riflessione teologica. Dopo la *shoah* l'esperienza della vulnerabilità genera un rifiuto del Dio onnipotente e provoca a scorgere un altro volto di Dio con cui l'esperienza umana possa avere contatto.

Da qui prende avvio la sua critica a una visione di Dio in cui l'*apatheia* è la caratteristica prima che genera un'indifferenza di Dio rispetto al mondo umano: «Se Dio fosse sotto ogni aspetto, e quindi in modo assoluto, incapace di soffrire, egli sarebbe anche incapace di amare»[17].

Nell'elaborare la sua visione trinitaria Moltmann parte dal riferimento centrale alla croce: «Ogni teologia che pretenda di es-

---

[15] Cf. R. Mancini, *Nell'amore creativo*, in B. Salvarani (ed.), *La fragilità di Dio*, EDB, Bologna 2013, 91-98.

[16] Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, 441 (lettera del 18 luglio 1944); cf. P. Ricca, *Onnipotenza e fragilità: attributi dello stesso Dio?*, in Salvarani (ed.), *La fragilità di Dio*, 141-156.

[17] J. Moltmann, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2008, 269. Lo Spirito Santo come amore di Dio in persona viene indicato come «il dolore di Dio in persona» (H. Mühlen, *Das Herz Gottes. Neue Aspekte der Trinitätslehre*, in «Theologie und Glaube» 78 [1988] 141-159).

sere cristiana dovrà fare i conti con il grido di Gesù lanciato dalla croce»[18]. In Gesù nel suo soffrire, nel suo essere il Figlio, Dio stesso è ferito dal dolore che segna il Figlio e il sacrificio del Figlio manifesta la vita trinitaria[19]. L'evento della croce è approfondito quale evento trinitario[20]. Nella consegna del Figlio al Padre si attua il momento dell'abbandono più profondo. Tale lettura apre a una considerazione della manifestazione di Dio sulla croce come amore trinitario, che raggiunge il suo compimento nel donarsi all'altro, nella consegna: «In questo avvenimento di donazione "per noi" sta l'unità dell'autodistinzione trinitaria di Dio»[21]. In tale prospettiva può essere individuata la possibilità di un superamento della concezione del volto di Dio impassibile e indifferente per accogliere il delinearsi trinitario di una presenza amante e di partecipazione al dolore del Figlio da parte del Padre: il Padre partecipa di questa morte col suo dolore.

Sulla croce si rende vicino all'esperienza umana il movimento di consegna che costituisce la vita intima di Dio stesso, il movimento di relazione tra Padre e Figlio che genera lo Spirito. Parlare di Dio vulnerabile per Moltmann è possibile nello sguardo alla vocazione messianica di Gesù: «Quello che Gesù, nel sermone della montagna, aveva presentato come amore per i nemici, con l'agonia di Gesù sulla croce e il dolore del Padre, nella forza dello Spirito, si è tradotto in un amore che coinvolge i senza Dio e senza amore»[22].

---

[18] Moltmann, *Il Dio crocifisso*, 181.

[19] P. Lapide - J. Moltmann, *Monoteismo ebraico - dottrina trinitaria cristiana. Un dialogo*, Queriniana, Brescia 1980, 41.

[20] Moltmann, *Il Dio crocifisso*, 179

[21] Lapide - Moltmann, *Monoteismo ebraico*, 43.

[22] Moltmann, *Il Dio crocifisso*, 289-290; cf. J. Moltmann, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Queriniana, Brescia 1991.

Un Dio caratterizzato dall'amore è capace di soffrire. Il soffrire in lui non costituisce imperfezione, piuttosto la sua capacità di partecipare ed essere Dio amante[23].

Alcuni tratti di tale lettura possono essere colti nell'enciclica sullo Spirito Santo di Giovanni Paolo II:

> Il Libro sacro ci parla di un Padre, che prova compassione per l'uomo, quasi condividendo il suo dolore. In definitiva, questo imperscrutabile e indicibile "dolore" di padre genererà soprattutto la mirabile economia dell'amore redentivo in Gesù Cristo, affinché, per mezzo del mistero della pietà, nella storia dell'uomo l'amore possa rivelarsi più forte del peccato [...]. Nell'umanità di Gesù redentore si invera la "sofferenza" di Dio[24].

Dio stesso è vulnerabile non perché viene schiacciato e vinto dal male, ma l'imperscrutabile condivisione del dolore umano è via per il comunicarsi di un amore, più grande del male e del peccato[25].

Accostare il Dio crocifisso non può costituire un percorso di tipo solamente intellettuale. Rinvia, piuttosto, a un coinvolgimento nella prassi liberatrice nei confronti dei crocifissi della storia e nell'impegno a deporre i poveri dalla croce[26].

---

[23] Moltmann, *Il Dio crocifisso*, 259; cf. M.C. Lucchetti Bingemer, *La sofferenza di Dio in alcune teologie contemporanee*, in «Concilium» 52 (3/2016) 97-108.

[24] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Dominum et vivificantem* (18 maggio 1986), n. 39, in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 10, EDB, Bologna 1991, 543.

[25] Metz, *Memoria passionis*, 100: «Il grido del Figlio sulla croce si fa da garante per la vicinanza del Padre del cielo».

[26] Cf. J. Sobrino, *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Cittadella, Assisi 1995.

3. Dio vulnerabile nell'alleanza

Una critica del sistema del teismo classico è stata condotta anche a partire da una rivisitazione dell'alleanza tra Dio e Israele. Un Dio inteso come colui che propone l'alleanza, ma situandosi come responsabile solo davanti a sé e non davanti al popolo, non sarebbe assolutamente segnato dal cammino del suo popolo[27]. Christian Duquoc ha posto in rilievo come l'aspetto relazionale sia fondamentale nell'alleanza ed esiga approfondimento fedele al linguaggio biblico[28].

La riflessione sul Dio trinitario può così distanziarsi dall'idea di onnipotenza ed essere reinterpretata in una prospettiva nuova, che si libera dal dilemma forza/debolezza. Nel movimento dell'alleanza è centrale la figura del "servo": nel suo essere metafora essa dice di Dio molto di più delle definizioni dell'ontologia. È infatti la modalità con cui Dio si manifesta progressivamente nell'Antico Testamento ed esprime la libera rinuncia a un potere per sottomettersi nella relazione di reciprocità. In essa si scorge la vulnerabilità di Dio affermata da Giovanni: «Dio è amore» (1Gv 4,16). «L'amore richiede la reciprocità e il divino sarebbe ferito dal rifiuto del suo partner a onorare la sua chiamata»[29]. La figura del servo, infatti, si delinea in pieno contrasto con la volontà di potenza (anche quella che Friedrich Nietzsche vedeva nascosta dietro al desiderio di potenza celato nell'umiltà). Il volto del Dio biblico ha i tratti che esprimono la sua identità come dono. La figura del servo è attuata da Gesù: «Sto in mezzo a voi come colui che serve» (Lc 22,27; cf. Mc 10,45). Duquoc evidenzia una continuità reale tra il percorso di

---

[27] J. DUQUOC, *Dieu partagé. Le doute et l'histoire*, Cerf, Paris 2006, 226.

[28] *Ibid.*, 232.

[29] *Ibid.*, 258.

Gesù umiliato e la sua filiazione eterna e indica come la figura del servo possa condurre a una nuova comprensione di Dio, “la sovversione del divino”. Dio stesso nel comunicarsi nella storia d’Israele si presenta come servo. Per coglierne il volto si deve percorrere la via della vulnerabilità propria di chi serve.

4. Dio vulnerabile nella creazione

Lo sguardo al volto di Dio vulnerabile può essere condotto anche in considerazione del processo della creazione stessa. Confrontandosi con la concezione evolutiva della creazione propria della comprensione moderna Moltmann individua la creazione stessa come un “sistema aperto”[30]: non solo la storia umana, ma anche la storia della terra è aperta al futuro. In tale tensione può essere riconosciuta una presenza interiore dello Spirito divino, forza che spinge la creazione in un movimento di autotrascendimento[31]. È azione che trasforma e suscita la tensione all’*eschaton*: il suo agire si esplica non solo nel conservare e rinnovare, ma in particolare nello svuotamento, *kenosis*, dello Spirito stesso.

> La forza creatrice e storica di Dio si mostra sempre, innanzitutto, nell’inesauribilità della sua capacità di soffrire. E questo non è un segno di debolezza, ma una manifestazione della sua fortezza. La beatitudine: «Beati i miti, perché avranno in eredità la terra» (Mt 5,5) vale, in primo luogo, per Dio[32].

---

[30] J. Moltmann, *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1980, 128-129.

[31] J.C. Polkinghorne, *The Hidden Spirit and the Cosmos*, in M. Welker (ed.), *The Work of the Spirit. Pneumatology and Pentecostalism*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (MI) 2006, 169-182.

[32] J. Moltmann, *Dio nella creazione*, Queriniana, Brescia 2007, 247-248.

Lo Spirito inabita nella creazione svuotandosi e assumendo la capacità di partecipare alla vulnerabilità del creato: esprime in ciò la passione di Dio nel mondo. La sua vulnerabilità come capacità di soffrire manifesta la *kenosis* che rivela il volto di Dio mite[33].

Le ferite del Crocifisso sono una contestazione al culto della normalità e dell'invulnerabilità, tolgono l'illusione di autosalvezza. Per opera dello Spirito conducono a scorgere il rapporto tra la morte di Gesù e le esperienze di crocifissione dell'umanità. Lo Spirito opera non riportando a una condizione senza ferite, ma trasforma la vulnerabilità ferita in vulnerabilità restaurata, come le ferite rimangono quali segni dell'identità di Gesù risorto con il crocifisso.

5. La vita di Gesù parabola della vulnerabilità di Dio

L'esperienza della vulnerabilità umana ha provocato la teologia a riconsiderare il volto di Dio, e ha anche condotto a ripercorrere l'esperienza di Gesù[34]. È stata la ricerca storica soprattutto della *Third Quest* a sollecitare nuovi percorsi per la cristologia[35]. Lo sguardo rinnovato alla vicenda storica di Gesù di Nazareth ha posto in luce le scelte di fondo della sua vita e ha aperto la questione sul comunicarsi della salvezza non solo nell'evento pasquale, ma in tutta la

---

[33] Moltmann, *Il Dio crocifisso*, 269.

[34] Cf. il numero monografico della rivista «Concilium» 40 (4/2004) dal titolo *Il Dio di* «*Giobbe*».

[35] Cf. W. Stegemann - B.J. Malina - G. Theissen (edd.), *Il nuovo Gesù storico*, Paideia, Brescia 2006; si veda anche il dossier della «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione» 11 (22/2007) 357-456 dedicato a *Il Gesù storico e la* Third Quest, in particolare M. Neri, *La* Third Quest *sul Gesù storico e la teologia sistematica*, 357-394; G. Barbaglio, *Emozioni e sentimenti di Gesù*, EDB, Bologna 2009.

sua vicenda[36]. Gesù può essere accostato come la parabola di Dio[37], la parola storica ed efficace del Padre che apre a una relazione con lui e in lui nello Spirito.

Gesù si manifesta vulnerabile nel condividere una condizione che lo accomuna a chi è marginale nella sua scelta di itineranza e di non possedere casa, proprietà, famiglia propria[38]. Vive reazioni di ripulsa al male incontrando malati e sofferenti, che si accostano a lui e si lascia toccare da impuri. Si oppone alla devastazione che il male procura alle membra umane e reagisce con sdegno quando avverte la sofferenza di chi era segnato dalle ferite della malattia e dell'esclusione per motivi sociali e religiosi. Gesù pone al primo posto le relazioni, si lascia commuovere dal pianto di una donna, dal dolore di emarginati, dalla sofferenza degli esclusi. Il primo sguardo di Gesù non si rivolge al peccato dell'altro che sta di fronte a lui, ma all'altrui sofferenza[39]. Nel suo insegnamento richiama allo stile del samaritano di sguardo e compassione verso chi è lasciato ai margini della strada. Propone ai suoi una spiritualità degli occhi aperti e del prendersi cura.

Gesù non solo si dimostra sensibile verso chi è ferito, ma egli stesso sperimenta la sua vulnerabilità: la scelta di recarsi da Giovanni Battista per ricevere il battesimo indica un cammino di solidarietà e discesa. Intende la sua vita nel rifiuto del potere e della violenza

---

[36] W.C. Placher, *Narratives of a Vulnerable God. Christ, Theology and Scripture*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 1994.

[37] Cf. E. Schweizer, *Gesù, la parabola di Dio. Il punto sulla vita di Gesù*, Queriniana, Brescia 1996.

[38] Cf. J. Vanier, *La vulnerabilità di Gesù e la nostra*, Cittadella, Assisi 2014.

[39] J.B. Metz, *Proposta di programma universale del cristianesimo nell'età della globalizzazione*, in R. Gibellini (ed.), *Prospettive della teologia per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 395.

secondo l'orizzonte del servire (cf. Mc 10,45; Lc 22,27). Prende su di sé la condizione di debolezza, che segnava i senza diritti, e si rende vulnerabile nel fare spazio all'altro, nei gesti e scelte della sua ospitalità radicale. Nel suo essere povero quale condizione esistenziale emerge il suo stile di vita come vulnerabilità di fronte all'altro[40]. Ha paura di fronte alla morte. La sua vulnerabilità si manifesta nella scelta di nonviolenza di fronte all'ingiustizia di cui è vittima.

A partire dallo stile di Gesù si può cogliere traccia del volto di Dio vulnerabile: questi non è sopraffatto dal male e incapace di salvare. Attua, piuttosto, vicinanza nel condividere la sofferenza di tutte le vittime. Nel buio di una storia segnata dalla sofferenza con il suo agire manifesta che il male non è l'ultima parola. Vulnerabilità è anche la chiamata a vivere la vicinanza, a condividere le ferite e accogliere il grido di chi soffre per cambiare questa storia: «In Gesù Cristo si manifesta un Dio che non vuole fare a meno dell'uomo e che, perciò, accetta di farsi vulnerabile»[41]. La teologia femminista, in particolare, ha approfondito questi percorsi:

> Questo Dio è totalmente coinvolto nella vita umana [...]. Questo Dio non si è levato in sublime giustizia tirando Gesù giù dalla croce e non ha colpito con fulmini dal cielo i suoi oppressori; ma Dio ha provato la sofferenza di Gesù e il dolore dell'abbandono[42].

---

[40] C. Theobald, *Lo stile della vita cristiana*, Qiqajon, Magnano (BI) 2015; Id., *Trasmettere un vangelo di libertà*, EDB, Bologna 2010.

[41] R. Repole, *Il pensiero umile. In ascolto della rivelazione*, Città Nuova, Roma 2007, 62-75, qui 67.

[42] J.M. Hopkins, *Verso una cristologia femminista. Gesù di Nazareth, le donne europee e la crisi cristologica*, Queriniana, Brescia 1996, 104; cf. M.B. Zorzi, *Che genere di Trinità? La teologia trinitaria alla prova dell'epistemologia femminista. Elaborare l'esperienza di Dio. Atti del Convegno «La Trinità», Roma 26-28 maggio 2009*, in *http://mondodomani.org/teologia/zorzi2011.htm* (28.2.2017).

6. A partire dall'esperienza della vulnerabilità umana

Un'ulteriore via per maturare una nuova comprensione di Dio vulnerabile è venuta dall'ascolto di situazioni della vulnerabilità umana soprattutto da parte di chi condivide l'esistenza di persone fragili[43].

L'esperienza concreta della vulnerabilità umana ha condotto a ripensare tale condizione non solo nei suoi aspetti di negatività e imperfezione, ma quale dimensione propria della vita umana carica di aperture[44]. Lasciarsi interrogare dalla fragilità diviene via per maturare consapevolezza su aspetti dell'esistenza inesplorati: la sua condizione limitata, la relazionalità costitutiva, e comporta lo smascheramento dell'illusione insita nelle pretese e nelle pratiche di potenza e di dominio.

Nell'ascolto di esistenze ferite nel corpo e nella psiche, emarginati, malati di AIDS, disabili, è maturata una rilettura dell'esperienza di fede fino a formulare una ricomprensione del volto di Dio stesso[45].

---

[43] Cf. J.-G. Nadeau, *Dio dove sei? Rispettare e prendersi cura del cuore e dell'anima che soffrono*, in «Concilium» 52 (3/2016) 137-148; cf. P.I. Van Niekerk, *Towards a Theology of the Body. A Spirituality of Imperfection*, in «Nederduitse Gerefoormerde Teologiese Tydskrif» 53 (3-4/2012) 369-375.

[44] Una presentazione della ricerca contemporanea in ambito della teologia riformata è presentata nel saggio di D. Van den Bosch, *Spirit, Vulnerability and Beauty. A Pneumatological Exploration*, in «Nederduitse Gerefoormerde Teologiese Tydskrif» 55 (3-4/2014) 835-857.

[45] K. Culpe, *Vulnerability and Glory: a Theological Account*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 2010. T.E. Reynolds, *Vulnerable Communion. A Theology of Disability and Hospitality*, Brazos Press, Grands Rapids (MI) 2008; N.L. Eiesland, *The disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*, Abingdon Press, Nashville (TN) 1994.

Domande sull'angoscia di fronte al male e al limite, sulla paura del diverso costituiscono vie per un interrogarsi su Dio stesso. Ne emerge il volto paradossale di Dio vulnerabile e nascosto nell'intimo dei cuori. Questo percorso ha condotto a una critica al mito del controllo e della volontà di potenza e ha orientato anche modi di intendere la fede e la spiritualità. È possibile un orizzonte diverso nell'intendere la vita non alla rincorsa di efficienza ed eccellenza, ma nell'ascolto di quanto lega gli umani in una comunità di destino[46].

7. Per un cristianesimo fragile

Per Agostino l'originaria somiglianza dopo la rottura del peccato si è trasformata e ha condotto l'umanità a vivere nella terra della dissomiglianza[47]. Tommaso d'Aquino riprende questa lettura, ma offrendone un diverso sviluppo: se infatti l'interiorità umana è sede di un'immagine di Dio, tuttavia anche altrove sono rintracciabili sue tracce, *vestigia*, come frammenti. Se da un lato *vestigia* sono le macerie, frantumi di distruzione – terra di dissomiglianza – *vestigia* in latino sono anche le tracce[48]. Le macerie rimandano a qualcosa andato ormai distrutto, a un passato perduto; le tracce indicano un presente e aprono a un futuro verso cui camminare. La ricerca di queste tracce è via per scorgere il volto di Dio che oggi si rende vicino nei frammenti, in tutte le esperienze che non sono infrangibili. Pierre Claverie nel contesto della sfida della pluralità e della differenze del nostro tempo segnato dall'ingiustizia parlava di «linee

---

[46] J. Kristeva - J. Vanier, *Il loro sguardo buca le nostre ombre. Dialogo tra una non credente e un credente sull'handicap e la paura del diverso*, Donzelli, Roma 2011.

[47] Augustinus, *Confessiones*, VII, 10,16.

[48] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I pars, q. 93 a.6c.

di frattura dell'umanità ferita»[49]. È espressione che sta a indicare come confini d'incontro con Dio – che si rende vicino nelle ferite –, i luoghi in cui sono presenti le vittime di dolore, ingiustizia e violenza.

Le ferite di chi è vulnerabile e spezzato nella sua esistenza sono fessure per scorgere un volto di Dio vulnerabile. La sua presenza va accolta non nei termini di passività, sottomissione e abdicazione al male, ma come il farsi vicino di un amore che soffre perché rimane fedele a se stesso, giunge ad assumere il limite, l'incapacità, lo svuotamento, e vi fa irrompere una luce nuova, gettando ponti di riconciliazione, sulla croce: il male, la morte, la violenza non sono l'ultima parola[50].

> Dio si è fatto vulnerabile. Nel Cristo crocifisso vediamo che Dio si è fatto vulnerabile, si è fatto vulnerabile fino alla morte. Dio si interessa a noi perché ci ama e l'amore di Dio è vulnerabilità, l'amore di Dio è interessamento dell'uomo[51].

Le ferite della croce rimangono sul corpo del Crocifisso risorto. Il Dio capace di soffrire non è il Dio sottomesso al male o che divinizza la sofferenza, ma assume liberamente la sofferenza per aprire a una speranza. Vulnerabilità è condizione del suo farsi servo, nell'orizzonte di una vita che è in radice dono: si può parlare allora della paradossale onnipotenza, fragile e ferita, dell'amore, quale

---

[49] P. Claverie, *Lettres et messages d'Algérie*, Karthala, Paris 1996, 22.

[50] Lucchetti Bingemer, *La sofferenza di Dio*, 104.

[51] Benedetto XVI, *Lectio divina* al Convegno ecclesiale della diocesi di Roma (11 giugno 2012), in *http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20120611_convegno-ecclesiale.html* (28.2.2017).

«opposizione polare»[52]. Il Dio che ha risuscitato Gesù è presenza vivificante, che si oppone a ogni sopraffazione di male e ingiustizia e si offre quale amore più forte della morte.

La riflessione su Dio vulnerabile dovrebbe rinviare a una comprensione nuova delle comunità di sequela di Gesù: sono queste chiamate a riconoscere il proprio limite, e liberarsi da visioni esclusiviste. Il tempo che viviamo è occasione per scoprire nuove vie per un cristianesimo fragile, liberato dalle pretese dell'onnipotenza e reso in grado di scoprire proprio nelle vite segnate in vari modi da ferite e sofferenze quell'imperfezione dell'amore che rinvia al primato della grazia[53]. Nella misura in cui le chiese si scoprono vulnerabili, possono aprirsi all'esperienza liberante di una misericordia da accogliere e testimoniare nella compassione per chi è più fragile, laddove anche ciò che è indissolubile non è infrangibile[54].

L'esperienza di Dio vulnerabile rinvia a una radicale responsabilità[55]. Riporta, infatti, a farsi custodi della sua presenza nella trama della vita stando davanti a lui che si affida totalmente e ci rende responsabili. È l'intuizione a cui Etty Hillesum ha dato voce nel suo *Diario*, quando, nel lager, scriveva:

---

[52] Cf. R. Guardini, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997 (or. 1925).

[53] Cf. A. Rouet, *La chance d'un christianisme fragile. Entretiens avec Yves de Gentil-Baichis,* Bayard, Paris 2001; Y. Congar, *Per una chiesa serva e povera*, Qiqajon, Magnano (BI) 2014.

[54] «Gesù vuole una chiesa attenta al bene che lo Spirito sparge in mezzo alla fragilità» (Francesco, Esortazione apostolica *Amoris laetitia* [19 marzo 2016], n. 308, in *http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html* [28.2.2017]); cf. Id., Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 270, in EV 29, 2377.

[55] Cf. S. Noceti, *Abitare le fragilità della chiesa*, in Salvarani (ed.), *La fragilità di Dio*, 183-220.

> Sì, mio Dio, sembra che tu non possa fare molto per modificare le circostanze attuali, ma anch'esse fanno parte di questa vita. Io non chiamo in causa la tua responsabilità, un giorno sarai tu a chiamare responsabili noi. E quasi a ogni battito del mio cuore cresce la mia certezza: tu non puoi aiutarci, ma tocca a noi aiutare te, difendere fino all'ultimo la tua casa in noi[56].

Sommario

L'attenzione a Dio vulnerabile è stato uno dei percorsi della teologia del Novecento. L'interrogarsi sul male della guerra e della *shoah* è stato passaggio fondamentale. Una rilettura delle Scritture e dei profeti d'Israele ha aperto alla considerazione di Dio appassionato e sofferente in contrasto a una concezione del teismo tradizionale. Una rivisitazione dell'alleanza in termini non esclusivi e considerando la comunicazione di Dio all'umanità in molti modi ha condotto a una nuova nozione di Dio. La rilettura di esperienze storiche e personali a partire dal riferimento alla croce di Gesù come anche l'attenzione alla vicenda storica di Gesù hanno aperto a considerare lo stile di Gesù quale narrazione del Dio vulnerabile. Ma soprattutto il porre in rapporto riflessione teologica ed esperienza ha condotto a leggere la vulnerabilità umana quale via per una comprensione più profonda dell'autenticamente umano e come traccia per aprirsi all'incontro con il Dio vulnerabile.

[56] E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 1996, 80-81.

CredereOggi 37 (2/2017) **n. 218**, 79-100

La chiesa vulnerabile: un'appartenenza fragile

Alessandro Ratti *

Al giorno d'oggi quando si parla di "chiesa" – di solito nella sua accezione istituzionale – raramente la si associa all'aggettivo "vulnerabile". Piuttosto essa viene percepita come capace di ferire: con parole dure, con atteggiamenti di giudizio, con esigenze insopportabili a chi, cercando Dio, si imbatte nell'istituzione ecclesiale. Possiamo dire che è sempre più infrequente il riferimento alla «madre chiesa», mentre è diffusa un'insofferenza per la realtà ecclesiale, quasi che l'appartenenza ad essa limitasse o impedisse il libero contatto con Dio.

L'azione mediatrice della chiesa nei confronti di Cristo è messa di frequente in questione, anche per la mancanza di predicazione e catechesi ecclesiologica, senza che ci si renda conto che in questo

* Istituto Teologico S. Antonio Dottore (*alessandro.ratti@ppfmc.it*).

modo si sgretola la significatività di espressioni quali la «chiesa corpo di Cristo» o la «chiesa popolo di Dio», faticosamente recuperate nella teologia del secolo scorso e riproposte autorevolmente dal concilio Vaticano II per descrivere la complessa realtà della chiesa: visibile e spirituale, tangibile e insieme mistica.

Mentre la ricerca individuale dell'esperienza religiosa torna (anzi, non è mai passata) di moda, è invece sotto gli occhi di tutti come, almeno nel mondo occidentale ed europeo in particolare, il tessuto ecclesiale continui a perdere consistenza, ad assottigliarsi, quasi liso dal tempo che passa e consumato da un'emorragia che sembra inarrestabile.

Il corpo "visibile" della chiesa cattolica, alle nostre latitudini, sta invecchiando e progressivamente si riduce. A niente valgono consulti sinodali, tentativi di riforma organizzativa e prescrizioni di azioni pastorali, che come medicine dovrebbero risanare la chiesa dalla sua inedia inarrestabile.

D'altra parte, nonostante gli sforzi della teologia e del rinnovamento pastorale, è innegabile che modelli di chiesa alternativi al cosiddetto «modello istituzionale» facciano fatica a entrare in circolo tra gli stessi cattolici praticanti o tantomeno a imporsi nel modo di guardare a se stessi come chiesa. Anche all'interno delle parrocchie e delle associazioni cattoliche il riferimento sociale orizzontale alla chiesa rimane prevalente, praticamente l'unico punto di vista e di percezione. Le dimensioni comunionali, misteriche e sacramentali della chiesa, pur affermate e studiate[1], non hanno inciso in modo significativo nella cultura diffusa. L'immagine di chiesa come organizzazione piramidale e di potere, con al vertice il papa e il clero, è saldamente padrona dell'immaginario collettivo,

---

[1] Cf. A. Dulles, *Modelli di chiesa*, EMP, Padova 2005.

con la conseguenza dell'insofferenza di molti e dell'accettazione silenziosa di altri.

Ma se i sintomi del malessere ecclesiale sono evidenti a tutti, non così chiare – anzi – ne sono le cause. Possiamo cercare di evidenziarne alcune, eterogenee ma attive nei processi di indebolimento dell'appartenenza alla chiesa, rilevate e messe a tema dal magistero a confronto con la teologia e le scienze umane.

1. Un mondo che si chiude alla trascendenza

Una di queste cause è senz'altro la secolarizzazione delle società occidentali. In un contesto culturale che scoraggia l'opzione religiosa e combatte attivamente qualunque scelta di fede a favore di un agnosticismo o ateismo pratico, viene eroso il motivo principale che giustifica l'appartenenza alla chiesa o a qualunque organizzazione religiosa. Nel 2008, parlando alla plenaria del Pontificio Consiglio per la Cultura, Benedetto XVI aveva delineato come la secolarizzazione ferisca seriamente la vita ecclesiale a partire dalla fede stessa, definendola «questione fondamentale per il futuro dell'umanità e della chiesa»[2]. La secolarizzazione mette a dura prova la vita cristiana di fedeli e pastori, infatti si presenta «come impostazione del mondo e dell'umanità senza riferimento alla trascendenza», capace di pervadere ogni aspetto della vita quotidiana e di favorire lo sviluppo di una mentalità in cui Dio è di fatto assente o comunque distante dall'esistenza e dalla coscienza umana.

---

[2] Cf. Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura* (8 marzo 2008), in *https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20080308_pc-cultura.html* (14.3.2017).

La secolarizzazione non è soltanto una minaccia "esterna", ma – affermava il papa – si manifesta anche in seno alla chiesa stessa, snaturando dall'interno e in profondità la fede cristiana e, di conseguenza, lo stile di vita e il comportamento quotidiano dei credenti. Viene meno il primo ed essenziale collante dell'aggregazione ecclesiale.

Dalla «morte di Dio» teorizzata dai filosofi nichilisti, non avveratasi come da essi preconizzata, si è passati però «a uno sterile culto dell'individuo»: ci si può aggrappare solo a se stessi. In questo contesto culturale in cui il cielo è chiuso, la conseguenza è la percezione di non aver più bisogno o di non poter contare su nessuno per comprendere, spiegare o interagire con l'universo; l'uomo si sente il centro di tutto, la misura di tutto, o al contrario si ritrova precipitato in uno stato di abbandono con il rischio di cadere in un'atrofia spirituale e in un vuoto del cuore, caratterizzati talvolta da forme surrogate di appartenenza religiosa e di vago spiritualismo.

Il vivere *etsi Deus non daretur*, come se la variabile "Dio" non potesse essere nemmeno messa a tema, rende ovviamente inverosimile che si possa aderire a una comunità basata sul credere, tenuta insieme da vincoli di fede comune. La chiesa è considerata al massimo un residuo, non ancora scomparso, di un tempo che fu.

Questo fenomeno della secolarizzazione, come detto, contagia i credenti e gli appartenenti alla chiesa, che non possono isolarsi dall'ambiente culturale in cui si trovano immersi. La secolarizzazione, perciò, indebolisce i legami ecclesiali, inoculando il dubbio radicale sulla sensatezza della fede cristiana e dell'agire morale a partire dal credere.

A fronte di una socializzazione religiosa che, in certo modo, resiste e continua ad aggregare nominalmente alla chiesa fin dall'infanzia ancora tanti contemporanei – almeno così appare in Italia –, si assiste a un corrispondente marcato decremento di indici che

mostrano la partecipazione alla vita ecclesiale di giovani e adulti. Ciò avviene nonostante la stima "etica" per le funzioni sociali e morali della chiesa, benché divorziate dalle radici dottrinali da cui provengono, rimanga comunque alta[3].

Papa Francesco a proposito delle sfide alla nuova evangelizzazione poste dai «cristiani nominali» ricorda esattamente l'ambito delle «"persone battezzate che però non vivono le esigenze del battesimo", [che] non hanno un'appartenenza cordiale alla chiesa e non sperimentano più la consolazione della fede»[4]. Il pontefice asserisce che «la chiesa, come madre sempre attenta, si impegna perché essi vivano una conversione che restituisca loro la gioia della fede e il desiderio di impegnarsi con il vangelo»[5].

2. Una verità sfuggente e la tentazione degli sconti

La chiesa immersa in una cultura secolarizzata è ferita nella certezza di fede da un dubbio pervasivo, che mina le fondamenta su cui si regge. La chiesa esiste per evangelizzare, diffondere il Verbo fino ai confini della terra; ma se la "verità" è messa radicalmente in questione anche il motivo di esistenza della chiesa e il suo fine ultimo ne vengono a soffrire.

Il problema però non è solo quello di una verità debole o di una difficoltà nell'aderire con fiducia all'istanza della fede. A monte c'è anche una diffusa trascuratezza per i contenuti stessi della fede: i

---

[3] Cf. I. De Sandre, *I volti contraddittori dell'appartenenza*, in «CredereOggi» 30 (2/2010) n. 176, 71-80, l'intero fascicolo ha per tema: *Oltre la secolarizzazione*.

[4] Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 14, in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 29, EDB, Bologna 2015, 2119.

[5] *Ivi*.

credenti conoscono davvero ciò che affermano di credere? La dimestichezza con la Bibbia, con le storie dell'Antico e del Nuovo Testamento, è sempre più rarefatta. L'apostolato biblico è rimasto una riserva indiana, ma anche la catechesi più in generale non pare essere in ottima salute. L'ignoranza religiosa – soprattutto a riguardo delle Scritture – espone i cristiani contemporanei a non avere mezzi per il discernimento, a mancare di punti di riferimento per la formazione del proprio pensare religioso e per la propria coscienza alla luce della rivelazione.

L'emergenza educativa basata sulla relazione e lo sforzo per rendere attivo il vangelo di "Gesù maestro" nella cultura vissuta è la linea su cui si muovono gli orientamenti pastorali per il decennio attuale proposti dalla Conferenza episcopale italiana[6].

Le esigenze evangeliche, inoltre, si scontrano con i desideri di accomodamento e compromesso di chi vive in un mondo che fatica ad accettare la logica di Cristo e non è più abituato se non a verità "relative". Rapidi cambi di paradigma hanno condotto a una "verità liquida" (o alla liquidazione della verità). Assistiamo all'acuirsi della resistenza ad ammettere una verità che sia misura, canone dell'essere umano: si pensi alle ricadute che questo ha sulle interpretazioni riduttive o accomodanti del magistero della chiesa, specialmente in campo morale e familiare. Ma la misericordia non può essere opposta alla verità, come non avrebbe senso prediligere la verità piuttosto che il bene.

---

[6] «Si è fatta strada la consapevolezza che è proprio l'educazione la sfida che ci attende nei prossimi anni: "Ci è chiesto un investimento educativo capace di rinnovare gli itinerari formativi, per renderli più adatti al tempo presente e significativi per la vita delle persone, con una nuova attenzione per gli adulti"» (Conferenza episcopale italiana, *Educare alla vita buona del vangelo. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il decennio 2010-2020* [4 ottobre 2010], n. 3, in *Enchiridion della Conferenza episcopale italiana*, vol. 8, EDB, Bologna 2011, 3701).

Certo, il tentativo ricorrente delle istituzioni politiche, commerciali o sociali è di cercare consenso per aumentare i propri aderenti o recuperare chi non lo è più.

La chiesa sa bene che questo modo di agire è per lei una "tentazione": il suo compito non è attirare applausi o appagare chi è scontento delle sue offerte. Come dice papa Francesco, essa deve crescere per «attrazione non per proselitismo» (EG 14), cioè non perché offre vantaggi terreni (fossero anche di natura psicologica) a chi vi si aggrega.

Lo splendore della verità a volte abbaglia oltre che attirare, può procurare fastidi in un mondo la cui cultura è si è allontanata dal vangelo. Per questo è importante mantenere al centro delle discussioni e delle programmazioni pastorali la dimensione dell'«evangelizzazione delle culture», movimento complementare all'«inculturazione del vangelo»[7]. Si tratta di tenere un equilibrio salutare per evitare alla chiesa di cedere a lassismi o rigorismi per quanto concerne la fedeltà all'istanza veritativa della parola di Dio che guida e giudica, e che deve sempre di nuovo essere riscoperta e vissuta con discernimento.

La prova che il vangelo ha davvero attecchito ed è diventato parte integrante di una cultura è valutata dalla capacità di quella stessa cultura di cambiare in meglio, di evolvere, di non rimanere uguale a se stessa una volta assimilata la verità evangelica. Il movimento di ricezione del vangelo s'invera nel processo di conversione personale e culturale.

---

[7] Cf. J.M. Bergoglio, *Fede in Cristo e umanesimo*, in «La Civiltà Cattolica» 3970, IV (2015) 311-414.

3. La chiesa «corpo di Cristo» ferita dal peccato dei suoi membri, guarita dalla misericordia

La perdita del senso del peccato e delle sue implicazioni sociali, conseguenza dello smarrimento della verità, è un altro dei punti critici per la chiesa. Anche i cattolici praticanti, in maggioranza, considerano il peccato come un problema individuale, che coinvolge esclusivamente la coscienza del soggetto che infrange la legge di Dio. Ben poco si tiene presente la realtà del peccato che ferisce la chiesa, cioè si riflette negativamente sulla totalità dei fedeli, con ripercussioni anche sull'intera società umana. Il peccato personale ferisce il corpo di Cristo, oscura il volto della chiesa. Tra me e Dio – bisognerebbe sempre tenerlo presente – ci sono i fratelli e le sorelle innestati insieme a me nella vite vera che è Cristo, concorporei e consanguinei del Signore.

La chiesa, realtà insieme visibile e spirituale, è veramente «corpo di Cristo», ma «mentre Cristo, "santo, innocente, immacolato" (Eb 7,26), non conobbe il peccato, la chiesa, che comprende nel suo seno peccatori ed è perciò santa e insieme sempre bisognosa di purificazione, avanza continuamente per il cammino della penitenza e del rinnovamento»[8].

La convinzione che la chiesa sia indefettibile eppure non immune dal peccato dei suoi figli spinge i Padri ad affermazioni forti, responsabilizzanti, come questa di Ambrogio: «Non in se stessa, ma in noi, la chiesa viene ferita dal peccato. Stiamo bene attenti a che la nostra caduta non diventi una ferita della chiesa»[9]. Essa, perciò,

---

[8] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG), n. 8, in EV 1, 306.

[9] «Non in se, sed in nobis vulnerabatur ecclesia. Caveamus igitur, ne lapsus noster vulnus ecclesiae fiat» (Ambrogio, *De virginitate* 8, 48: PL 16, 278D).

pur essendo santa per la sua incorporazione a Cristo, non si stanca di fare penitenza nei suoi figli.

> Quelli che si accostano al sacramento della penitenza, ricevono dalla misericordia di Dio il perdono delle offese fatte a lui; allo stesso tempo si riconciliano con la chiesa, alla quale hanno inflitto una ferita col peccato (LG 11).

C'è una misteriosa "solidarietà" nel peccato che pur partendo da singoli contagia e ferisce la chiesa intera, rendendola meno capace di adempiere alla missione di testimoniare la misericordia salvifica di Dio al mondo. Il contrario dell'accogliere la misericordia è, infatti, il permanere nel peccato, perseverare nella lontananza da Dio, e si manifesta nel distanziarsi o separarsi dalla chiesa che è il corpo di Cristo. La disaffezione di molti credenti per il sacramento della riconciliazione, il sentirsi "a posto" davanti a Dio e agli uomini, porta a giudicare che il problema stia "altrove" e "negli altri", pensiero che potremmo sintetizzare così: «Chi deve cambiare è la chiesa, non io». Vediamo qui all'opera l'immagine di una chiesa ridotta a realtà istituzionale da modificare a seconda dei tempi e delle situazioni per ripristinarne l'efficienza, non un corpo organico da guarire, e del quale i singoli possono essere membra ammalate.

Quando poi il peccato diventa crimine nascosto, negato, non ammesso, esso provoca gravi danni alla chiesa e scandalo ai "piccoli" nella fede, i quali sono spesso condotti a rigettare l'appartenenza alla chiesa quando "uomini di chiesa" non vivono all'altezza del loro insegnamento. Abbiamo visto negli ultimi decenni come lo scandalo della pedofilia tra il clero, pur statisticamente minoritario rispetto a quanto tale piaga sia diffusa nella società, sia stato deflagrante in gran parte del mondo e abbia ferito non solo l'istituzione ecclesiale nel suo funzionamento e nella sua affidabilità sociale, ma quanto la

compagine stessa dei fedeli abbia sofferto e si sia sentita tradita da chi avrebbe dovuto, invece, fare verità e praticare la purificazione nella casa di Dio.

Non basta allora lottare asceticamente per evitare di peccare. Papa Francesco insiste sulla continua necessità per i cristiani di ricercare sinceramente il perdono, la purificazione dalle colpe e la riconciliazione con Dio e con il prossimo, per contrastare l'energia disgregatrice del peccato, che separa da Dio e allo stesso tempo rompe le relazioni tra i fratelli. Il circolo virtuoso del perdono ricevuto e ridonato è un segno essenziale di credibilità dei fedeli di Cristo; afferma il papa:

> La Chiesa dev'essere il luogo della misericordia gratuita, dove tutti possano sentirsi accolti, amati, perdonati e incoraggiati a vivere secondo la vita buona del vangelo (EG 114).

> Alcuni potrebbero considerare questa enfasi sulla misericordia come un segno che la chiesa sta diventando «sentimentale», rendendo sfocata la sua visione di ciò che è vero e buono. Tuttavia, una chiesa misericordiosa è quella che trasmette la verità il cui cuore è ferito dall'amore per gli uomini. La misericordia non rende la chiesa vulnerabile, bensì credibile, poiché è questa chiesa «ferita per amore» che dà una testimonianza autentica del «cuore ferito del suo maestro Gesù Cristo»[10].

La chiesa-madre non si scandalizza né scaccia i suoi figli, anche se peccatori, ribelli o contestatori: non può fare a meno di cercarli e di ricondurli a sé. Nessuna madre si dà pace finché tutti i suoi figli non sono con lei, e accetta di buon grado qualunque percorso per il loro recupero. In questo senso papa Francesco dichiara:

---

[10] M. Grech, *Credibili perché misericordiosi*, in «L'Osservatore Romano», 10 aprile 2015, 7.

> Preferisco una chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze (EG 49).

Ovviamente il papa sta parlando di una chiesa ferita dalla misericordia che le faccia palpitare il cuore per il recupero dei peccatore: non preferisce affatto una chiesa ferita dal peccato!

4. Perdurare di divisioni interne

Altro elemento che ferisce la vita della chiesa e mina la cordiale appartenenza all'unico corpo di Cristo di quanti cercano di essere discepoli, è rappresentato dalle divisioni tra gruppi, movimenti o portatori di ideologie. In una chiesa dalla multiforme spiritualità, dove la differenza, un tempo scoraggiata in favore dell'omologazione uniforme, è ora accolta e benvenuta, non risulta comunque facile far convivere tutti sotto il grande ombrello ecclesiale, in una riconciliata esperienza di diversità rappacificate. Papa Francesco nel suo documento programmatico descrive questa situazione con vivida preoccupazione:

> *No alla guerra tra di noi*. All'interno del popolo di Dio e nelle diverse comunità, quante guerre! […] La mondanità spirituale porta alcuni cristiani a essere in guerra con altri cristiani che si frappongono alla loro ricerca di potere, di prestigio, di piacere o di sicurezza economica. Inoltre, alcuni smettono di vivere un'appartenenza cordiale alla chiesa per alimentare uno spirito di contesa. Più che appartenere alla chiesa intera, con la sua ricca varietà, appartengono a questo o quel gruppo che si sente differente o speciale (EG 98).

Queste contrapposizioni non sono certo una novità nella chiesa: il Nuovo Testamento ci porta l'eco di diatribe interne, che risalgono

fino ai tempi apostolici. Scismi antichi e recenti stanno a dimostrare quanto sia più facile dividere che riunificare anche i cristiani. Tuttavia, quanto più le divisioni colpiscono un livello esistenziale vicino ai fedeli, benché non riguardino affatto questioni teologiche di primo piano, tanto più sono percepite come dirompenti e divisive. La ricerca di un'identità particolare all'interno dell'unità parrocchiale conduce sovente individui e gruppi a sottolineare ciò che distingue piuttosto di ciò che unifica (dato invece per scontato), sia a livello di modalità operative che tendono a polarizzarsi (è più importante la cura dei poveri o l'attività formativa dei ragazzi?...), sia a livello di accenti nella spiritualità che invece di favorire una variopinta molteplicità finiscono per spingere alla reciproca segregazione, motivata da appartenenze ad associazioni, movimenti, confraternite o campanili opposti.

Frattura percepita come rilevante e costantemente fomentata dai mezzi di comunicazione è poi la contrapposizione tra "conservatori" e "progressisti", quasi che la chiesa di Dio fosse una nazione da leggere e comprendere secondo categorie partitiche proprie della società civile. Incasellare con rigidità chi propugna una chiesa in "continuità" e quanti, all'opposto, sarebbero per la "rottura" col passato, è una variante della precedente. Benedetto XVI aveva cercato di spuntare quest'arma di contrapposizione ideologica presentando la sua «ermeneutica della riforma», ovvero «del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa»[11] dove lo "sviluppo organico" fosse la chiave di lettura per un vero progresso nell'unità.

---

[11] Benedetto XVI, *Discorso alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi* (22 dicembre 2005), in *http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html* (14.3.2017); cf. anche *L'ermeneutica del concilio Vaticano II nel pensiero di Benedetto XVI*, in «CredereOggi» 27 (1/2006) n. 151, 145-150 (*Documentazione*).

Sarebbe umoristico – se non fosse triste – che in un tempo di convergenza ecumenica tra chiese e comunità ecclesiali separate da centinaia di anni per importanti motivi dottrinali, vengano vissute e accese divisioni tra cattolici in base a sottoappartenenze che dovrebbero essere, invece, strumentali a una sana convivialità di differenze. L'annuncio del vangelo è condizionato, nella sua credibilità, da come si comportano gli annunciatori stessi. In un contesto mediatico che rende la chiesa una "casa di vetro" ogni divisione, ogni ostilità non può che venire amplificata e ritorcersi contro la missione. Il conflitto, inevitabile per certi versi, ha bisogno di essere affrontato e ricomposto a tutti i livelli, con un esercizio di comprensione reciproca e di sintesi paziente quanto mai necessario ai nostri giorni.

5. Irrilevanza della fede ecclesiale e della dimensione comunitaria nel tempo della centralità dell'individuo

La teoria del "credere senza appartenere" sviluppata più di venticinque anni fa da Grace Davie[12] per il caso britannico, pareva rivelarsi applicabile ad altre realtà culturalmente simili. Quasi con un senso di consolazione si precisava che la credenza religiosa diminuisce in maniera molto più lenta rispetto al dichiararsi appartenenti a un gruppo di fede. In realtà, studi successivi[13] tendono a ridimensionare questo ottimismo "sociologico" riguardo al cre-

---

[12] Cf. G. Davie, *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?*, in «Social Compass» 37 (4/1990) 455-469.

[13] Sulla trasmissione dell'affiliazione religiosa tra una generazione e la seguente si veda, per esempio: D. Voas - D. Crockett, *Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging*, in «Sociology» 39 (1/2005) 11-28.

dere nonostante l'appartenenza religiosa. Viene messo in luce che il declino riguarda entrambi gli indicatori: mentre in famiglia la "non credenza/non appartenenza" viene passata quasi al 100% da una generazione all'altra, il credere ecclesiale dei genitori raggiunge meno del 50% dei figli nel passaggio generazionale[14]. E questo si sta verificando anche al di fuori del Regno Unito, e con una certa rapidità.

La dimensione sociale dell'identificazione con la chiesa è certamente in forte crisi nei paesi occidentali. Nonostante gli sforzi del concilio Vaticano II e del post-concilio, la percezione della chiesa cattolica è rimasta legata a modelli istituzionali che non ne mettono in risalto la dimensione "misterica" e di "comunione verticale" quanto quella storica e terrena. Insomma: molto più "popolo" che "di Dio".

La dimensione "comunionale" della compagine ecclesiale è stata, poi, a lungo e insistentemente interpretata secondo linee sociologiche, utilizzando il riferimento a "comunità", come se questo termine potesse essere in maniera completa la trascrizione o l'incarnazione di "comunione" (anche solo interpersonale). Da molto tempo Severino Dianich ha svelato l'illusione del ripetere quella che lui chiama «una parola magica», cioè "comunità", per descrivere la chiesa: tale concetto si rivela non in grado di portare da solo il peso della dimensione comunionale[15].

Difatti il passaggio da una chiesa intesa come "società" a una chiesa "comunità" non ha dato i frutti sperati, proprio perché il paradigma di fondo di entrambe le interpretazioni, come ha sottolineato più recentemente l'ecclesiologo pisano, è rimasto legato

---

[14] *Ibid.*, 24-25.

[15] Cf. S. Dianich, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1993, 57-63.

a categorie antropologico-sociali, anche se su opposti estremi della scala[16]. E così mentre andava sgretolandosi l'edificio costruito dalle precedenti generazioni, la cittadella ecclesiale "società perfetta", a cui ogni persona – volente o nolente – apparteneva per il semplice fatto di esser nata nel contesto della cristianità, non è fiorita quell'auspicata "comunità" di relazioni forti e d'intensa intesa di cui la chiesa ha da sempre nostalgia, perché guarda ai propri inizi negli Atti degli Apostoli e in tutte le epoche cerca di ritrovare la sua mitica giovinezza perduta.

La "comunità" che, tuttavia, molti cercano nella chiesa non è tanto di tipo apostolico o mirante all'efficacia dell'apostolato. È piuttosto di tipo affettivo, di sostegno: una specie di luogo protetto, di relazioni soddisfacenti e calde che facciano da baluardo alle difficoltà sperimentate in un vissuto sociale sempre più individualista, competitivo e aggressivo. In questo caso, tipico del contesto di zone densamente urbanizzate, "comunità" sottolinea un riferimento centripeto, di gruppo autocentrato volto a rispondere ai bisogni dei propri membri, un surrogato del bel tempo andato, quando si viveva nel villaggio con al centro la chiesa. Prospettiva ben diversa da quella di una "comunità" di discepoli missionari, pronti a diffondere la buona notizia del Risorto ai quattro angoli della terra. Potremmo, piuttosto, trovare un'analogia nella "comunità" barricata nel cenacolo, insicura e timorosa prima della discesa dello Spirito Santo.

A tale "comunità" corrisponde un'appartenenza ecclesiale fragile, che può facilmente andare in crisi e interrompersi qualora la "comunità" stessa non soddisfi più attese, preferenze o esigenze personali dei singoli. Se la chiesa non è conforme a ciò che desidero, non "mi" serve: il centro rischia di essere ancora l'individuo, non Cristo.

---

[16] Cf. S. Dianich - C. Torcivia, *Forme del popolo di Dio tra comunità e fraternità*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2012, 97-101.

Persa la credenza forte, anche l'appartenenza a una comunità di fede non può che smarrire la sua ragion d'essere primaria. A riprova di questo, altri recenti studi di sociologia della religione[17], stanno mettendo in evidenza – per ora con ricerche in ambito protestante canadese – come una credenza "tradizionale" di fedeli e pastori, fondata sulla Bibbia e sui capisaldi del credo cristiano, sia direttamente proporzionale alla crescita di appartenenti di una chiesa, rispetto all'abbandono progressivo di quelle compagini ecclesiali che hanno relativizzato e reso "opzionali" principi basilari di fede e morale.

Il passaggio richiesto, che anche papa Francesco raccomanda a quanti desiderano partecipare alla missione, è quello che porta da un rapporto individuale con Dio al «piacere spirituale di essere popolo» (EG 268-274), cioè essere cristiani che non si separano sdegnosamente dal mondo e da quanti non condividono la fede, che non considerano gli altri nemici da cui difendersi, ma piuttosto fratelli ancora inconsapevoli, bisognosi di attenzione e benevolenza, lasciandosi coinvolgere nel flusso della vita pur con una differenza evangelica, che resiste a ogni annacquamento e diventa fruttuosa nel rinnovarsi del popolo di Dio.

6. La chiesa: famiglia di Dio, fratelli bisognosi di riconciliazione

Un'immagine "terapeutica" che potrebbe fecondare in maniera rinnovata l'autocomprensione ecclesiale, eccessivamente centrata

[17] Cf. D.M. Haskell - K.N. Flatt - S. Burgoyn, *Theology Matters: Comparing the Traits of Growingand Declining Mainline Protestant Church Attendees and Clergy*, in «Review of Religious Research» 58 (2016) 515-541 (online: DOI 10.1007/s13644-016-0255-4).

sulle variabili sociologiche di comunità/società, è collegata alle "dinamiche familiari", scelte come paradigmatiche fin dall'inizio dell'elaborazione del linguaggio cristiano. I fedeli di Cristo, già negli scritti neotestamentari, si chiamano tra loro «fratelli». La fraternità ecclesiale non esprime perfezione idilliaca di rapporti; è anch'essa minacciata dall'umana discordia, dalle rivalità, e dalle contrapposizioni tra fratelli, che arrivano fino alle divisioni o all'isolamento reciproco. "Fraternità" dice però un legame "oggettivo", sottratto ai sentimenti ondivaghi sia in tempo di conflitti che in tempo di pace e accordo. I membri della chiesa sono – e fin dai primi tempi si qualificano – «fratelli», proprio perché la loro reciproca appartenenza non dipende dalla propria volontà, da un contratto sociale o da bisogni individuali. È qualcosa di dato, dipendente dall'opera del Padre. La fraternità cristiana è indisponibile e possiede delle virtualità di cui la terminologia "comunitaria" non è portatrice. Il recupero della categoria di "fraternità" è, quindi, un valido correttivo, quanto mai necessario mentre ci inoltriamo in un vivere sociale in cui domina l'individualismo.

La chiesa vulnerabile, umana e divina insieme, è chiamata oggi a essere una paradossale "fraternità di figli unici", dove si possa sperimentare l'equilibrio precario e mantenuto per fede, con grazia e fatica insieme, della famiglia di Dio immersa in una cultura che tende a isolare i singoli e contrapporli per primeggiare piuttosto che per unire e far cooperare a un intento comune.

La teologia africana della «chiesa-famiglia-di-Dio»[18] e la teologia francescana della fraternità universale dei figli dell'unico Padre pos-

---

[18] Cf. B. Bujo, *La teologia africana e il cristianesimo inculturato*, in «CredereOggi» 28 (2/2006) n. 152, 47-60; J. Ilunga Muya, *Il contributo della chiesa-famiglia alla risoluzione dei conflitti e alla riconciliazione nella società africana*, in «CredereOggi» 28 (2/2006) n. 152, 91-112.

sono offrire non pochi spunti per rimettere al centro della riflessione pastorale una categoria ricchissima di potenzialità e suggestioni: la chiesa come "famiglia di fratelli" che non si sono scelti e devono imparare come mettere in pratica l'amore fraterno che li vincola non in virtù di un'emozione, ma di un'irrevocabile vocazione, scelta "paterna" che li precede e li avvolge, destinatari e soggetti di un amore significato dalla consanguineità e con-corporeità con Cristo, primogenito fra molti fratelli.

7. Una chiesa che guarisce con accoglienza, silenzio e mistero che si rivela nel bello

Rischio della chiesa cattolica – l'abbiamo rimarcato – è di leggersi secondo categorie esclusivamente umane, in ogni epoca. Nel passato era prevalente l'immagine della *civitas christiana* in lotta per imporre al mondo i suoi valori e i suoi ordinamenti, una chiesa militante che finiva per essere belligerante. Oggi si preferisce puntare sull'autocomprensione diaconale, di servizio alle necessità degli uomini, nella linea del volontariato e dell'assistenza. Certamente questo passaggio è sentito come positivo e adeguato alla contemporaneità. Comunque, entrambe le comprensioni di sé, sia quella di carattere politico, sia quella di assistenza sociale, faticano a mantenere prioritario nell'azione l'imprescindibile compito della chiesa: l'annuncio esplicito del vangelo di Gesù Cristo, valore che sfugge all'utilità percepibile o alla mondana efficienza.

Senza di esso, però, qualunque attività della chiesa manca il suo bersaglio e alla lunga non regge lo sforzo. Una compagine ecclesiale che non si rinnova nella comunione nata dall'annuncio, invecchia e perde di vista il senso mistico della sua stessa esistenza, condannandosi a non essere generativa.

Tuttavia, l'annuncio del vangelo deve risultare comprensibile e rilevante per i suoi destinatari, anche in un frangente temporale e culturale difficile, in cui i *preambula fidei* paiono non funzionare più o non essere più utilizzabili, mentre fede e ragione stentano a dialogare.

La chiesa non dev'essere sempre e solo "maestra", docente, colei che dà grandi insegnamenti, riproponendo un "catechismo" di stampo scolastico. Da guarire – non solamente da istruire – c'è tutto l'uomo, ben più che le sue "idee" sbagliate. Anzi, il crollo delle ideologie ha reso meno affilate le armi intellettuali e dogmatiche di cui la chiesa si è sempre servita con perizia.

Anche l'atteggiamento "burocratico" di tante realtà parrocchiali richiede ripensamento e conversione: "ufficio parrocchiale", "segreteria parrocchiale", "consiglio per gli affari economici", ecc. sono tutti marcatori di un linguaggio che forma una percezione e fruizione della chiesa locale. Papa Francesco rimarca:

> È necessario che riconosciamo che, se parte della nostra gente battezzata non sperimenta la propria appartenenza alla chiesa, ciò si deve anche ad alcune strutture e a un clima poco accoglienti in alcune delle nostre parrocchie e comunità, o a un atteggiamento burocratico per rispondere ai problemi, semplici o complessi, della vita dei nostri popoli. In molte parti c'è un predominio dell'aspetto amministrativo su quello pastorale, come pure una sacramentalizzazione senza altre forme di evangelizzazione (EG 63).

La vita parrocchiale basata sulle tappe della socializzazione religiosa è in crisi e i risultati lo mostrano da decenni. Ma c'è da chiedersi con sincerità se a una struttura come la parrocchia, nata e cresciuta per secoli con lo specifico scopo della cura pastorale territoriale, si possa realisticamente chiedere di trasformarsi velocemente in uno strumento missionario e allo stesso tempo di "superarsi", vista la mancanza di clero e di personale religioso in generale.

La chiesa, dunque, si è scoperta meno capace di convincere e di spingere razionalmente all'assenso con l'elaborazione di documenti, convegni ecclesiali, incontri, conferenze. Ha bisogno di riscoprire ciò che attira, a partire dalla dimensione relazionale e dalla dimensione estetica dell'esistenza umana – così importante agli occhi dei nostri contemporanei – e in questo modo può favorire una rinnovata apertura e una possibilità di contatto con il messaggio evangelico altrimenti evitato.

A proposito della dimensione estetica e artistica da recuperare: si parla spesso di una «chiesa povera», che tralasci il superfluo, ma non si dovrebbe intendere con ciò una "povera chiesa", squallida, maleodorante, senza musica né bellezza. Non si può, per esempio, invocare a ogni piè sospinto nell'ambito liturgico l'*ex opere operato* per coprire la mancanza di una cura minima della realtà simbolica, celebrativa, comunicativa e relazionale. Il cristiano iniziato alla fede non smette di essere umano: continua a venir attratto da ciò che parla il linguaggio dell'attenzione, della cortesia, del fascino e del bello. C'è urgenza di una chiesa che si prenda cura della realtà integrale delle persone da rimettere in contatto con Dio, corpo e anima. Persone molto spesso povere di relazioni, di autostima, di coraggio di alzare lo sguardo oltre la contingenza di un presente asfissiante, che inchioda alle routine e che pure sfugge tra le dita.

Imbattersi in una chiesa aperta, accogliente, magari silenziosa e avvolta nella penombra del mistero è già, oggi, nel nostro mondo assordato e frastornato, trovare un'oasi di spiritualità.

L'architettura e l'arte ecclesiale degli ultimi cinquanta o sessant'anni, per la gran parte, si svela un monumento allo smarrimento spirituale che l'ha prodotta. La committenza è parsa interessata prevalentemente a economizzare sulle realizzazioni, quasi che la "costosa" bellezza artistica fosse un vezzo superfluo, degno di tempi andati, non più adatto alla mentalità funzionale e pratica dell'uomo

contemporaneo. Il risultato è che gli edifici medievali rimangono attraenti, visitati e ammirati perché capaci di ispirare anche l'uomo di oggi, mentre i moderni templi in vetro e cemento rimangono desolatamente vuoti, non in grado di trasmettere ciò di cui non sono portatori: freddi contenitori adatti a ospitare umane assemblee, più che "case" dove il popolo di Dio si dispone a incontrare il suo Creatore. Si è pensato di sostituire l'affresco con l'altoparlante, la vetrata istoriata con la luce al neon, l'arco ogivale con la rigidità dell'angolo retto. Ma è stato un insuccesso pastorale di cui tuttora fatichiamo a capacitarci. Una chiesa ferita nella sua dimensione artistica e incapace di rinnovare la propria comunicazione al di là della "parola parlata", proferita con tono professorale da microfoni ormai onnipresenti e soverchianti, sarà anche una chiesa *magistra*, ma rischia che nessuno l'ascolti: il tempo della "chiesa dell'obbligo" è finito.

L'*ecclesia mater*, deve però recuperare prima di tutto il suo essere *sponsa*, attraente in tutti i sensi, una chiesa che ricominci a cantare, a contemplare e a immaginare il suo Sposo, non solamente a "ragionare" su di lui e organizzare ciò che "si deve fare". Una chiesa forse meno affannata e maggiormente contemplativa, certamente più preoccupata di piacere al suo Sposo e ai suoi figli: di conoscere l'uno e di farlo riconoscere agli altri.

Nota bibliografica

Oltre alle essenziali indicazioni che si trovano nelle note, si veda anche A. Brugnoli, *È tempo di svegliarsi. Rinnovare le parrocchie con la nuova evangelizzazione*, Paoline, Roma 2012[2]; C. Theobald, *Fraternità. Il nuovo stile della chiesa secondo papa Francesco*, Qiqajon, Magnano (BI) 2016.

Sommario

L'articolo cerca di rilevare alcune emergenze contemporanee che segnano la fede ecclesiale e mettono in crisi o feriscono l'appartenenza alla chiesa. Lungi dall'offrire facili ricette, viene segnalato piuttosto come il rapido cambiamento nei paradigmi della cultura occidentale contiene in sé parecchi elementi che contribuiscono all'indebolimento dell'affiliazione religiosa che non può reggersi senza una fondamentale condivisione di verità e di valori. Si delineano alcune direzioni per il rinnovamento dell'autocomprensione della chiesa e della proposta nell'annuncio e nella pastorale, adeguandole ai bisogni degli individui di una società avanzata e post-cristiana.

CredereOggi 37 (2/2017) **n. 218**, 101-115

Esperienza della malattia e immagini di Dio

Luciano Sandrin *

La malattia attraversa la nostra vita e quella dei nostri cari, ha un impatto importante sulla vita delle persone, delle famiglie e sulla loro vita sociale. Possiamo far finta di non vedere, cercare di negare o passare oltre come alcuni personaggi della parabola del buon samaritano. Ma essa bussa, prima o poi, alla nostra porta e chiede la nostra attenzione.

Nel cercare di vivere l'esperienza della malattia, e di affrontare la sofferenza che l'accompagna, facciamo appello alla nostra esperienza e a quella di chi si prende cura di noi. Conoscenze diverse ci aiutano a capire l'impatto che la malattia ha sul nostro vissuto e sulle relazioni con gli altri, ma ci indicano anche strade possibili per ritrovare la forza di resistere di fronte all'urto del dolore, di affron-

* Pontificia Università Lateranense (Camillianum) (Roma); Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura «Seraphicum» (Roma); Pontificia Università Gregoriana (Roma) (*sand.luc47@gmail.com*).

tarne positivamente le conseguenze e di crescere, anche con l'aiuto degli altri e con la grazia di Dio: di esprimere una "resilienza" che non credevamo di avere. La malattia è un'occasione per rivedere il nostro rapporto con noi stessi, con gli altri e con Dio, le idee che abbiamo di lui e le immagini alle quali ci siamo via via affezionati. È anche un'esperienza nella quale ci chiediamo se abbiamo fatto bene a riporre in lui la nostra fiducia e la nostra speranza.

1. L'esperienza della malattia

La malattia è un'esperienza che interrompe l'abituale ritmo di vita, mette in crisi i rapporti con il nostro corpo, con noi stessi e con il mondo nel quale viviamo. È una situazione che, specialmente se perdura nel tempo o è particolarmente grave, modifica o fa perdere posizioni professionali e familiari ritenute ormai sicure. Pone domande forti sulla propria vita: il passato viene riletto, il presente è vissuto con angoscia, il futuro improvvisamente si chiude. La persona può avere la sensazione di non sapere più chi è. Può andare in crisi non solo il suo ruolo sociale, ma anche il suo stesso sentimento di identità. La persona è chiamata a riconciliarsi con se stessa, con gli altri e con Dio: un processo a volte lungo e non senza difficoltà.

Il "vissuto" di malattia – l'idea che la persona si fa di ciò che sta vivendo e le emozioni che l'accompagnano – si esprime diversamente nei vari individui e dipende da una serie di elementi: il tipo e la gravità della malattia, il modo e il momento in cui si manifesta, la sua durata, la personalità del malato, la sua età e le precedenti esperienze in questo campo, il tipo di relazioni familiari, la capacità dei professionisti di curarlo, il tipo di struttura nella quale viene curato.

Ma è il "significato" che l'individuo dà, più o meno coscientemente, a ciò che sta vivendo, in relazione al suo benessere, al suo futuro e alla sua stessa vita, che ha un posto centrale. Sono vari i significati che la malattia ha per la singola persona, legati alla sua

personalità, all'educazione ricevuta, alla cultura in cui è immersa, alla storia che ha vissuto, alla sua visione della vita e, in particolare, ai suoi interrogativi spirituali e alle sue credenze religiose. E questi significati "entrano" nelle relazioni tra il malato, i suoi familiari, i vari operatori sanitari e le comunità di appartenenza. E le condizionano, positivamente o meno. Alcuni significati li possiamo trovare con più frequenza, in malati diversi e in differenti contesti terapeutici: la malattia viene vissuta come *pericolo*, *ostacolo* e *perdita*. E sono significati che scatenano emozioni come la *paura*, la *collera* e la *tristezza*. A volte c'è una varietà di significati e una mescolanza di emozioni che possono essere vissute in contemporanea o in momenti diversi. E ci possono essere varie risposte comportamentali: strategie messe in atto per affrontare (*coping*) la situazione a seconda del significato che le viene attribuito, delle risorse personali che la persona malata sente di avere, del controllo che può esercitare sulla situazione e degli aiuti esterni sui quali può contare.

La malattia può essere vissuta, anche, come "sfida" di fronte alla quale si può reagire o soccombere, o essere influenzata da altri significati personali o socialmente condivisi, come il significato di punizione, con le sue matrici psicologiche, culturali e religiose, e il sentimento di colpa che ne deriva e che può complicare le risposte alla malattia stessa.

La malattia può essere vissuta anche come "opportunità" per rivedere la propria vita, la gerarchia di valori e la stessa fede, e come "momento di grazia". La risposta del malato è sempre "personale". Anche di fronte alla stessa malattia il comportamento delle persone non è mai del tutto uguale.

Le malattie sono diverse, come diverse sono le risposte del malato e della sua famiglia. E ciò dipende anche dalla durata della malattia e dalla sua evoluzione. Il momento acuto e iniziale della malattia è un'esperienza a volte traumatica, accompagnata da emozioni forti come

rabbia e paura. Salvo casi particolari, si riassesta abbastanza presto e, una volta risolto il problema, tutto torna psicologicamente come prima. Quando, invece, la malattia si cronicizza, aumenta la paura del futuro, di non potercela fare o dell'abbandono da parte dei familiari. Sentimenti di pessimismo e di sfiducia prendono il sopravvento. La propria immagine perde valore e la persona si sente svalutata.

È sempre difficile prevedere come le singole persone reagiranno a situazioni di malattia e di dolore, e molti comportamenti che possono apparire strani non sono altro che tentativi di adattamento a situazioni nuove e particolarmente stressanti. E così può esserci un buon adattamento del malato alla sua malattia e contemporaneamente la presenza di comportamenti regressivi, di dipendenza e di aggressività, che danno modo e tempo all'individuo di controllare emozioni come ansia, collera, depressione ed elaborare, col tempo, comportamenti più adeguati e rispondenti alla situazione. Anche nell'adattarsi alla malattia ognuno ha il suo stile e può usare, può o meno consciamente, dei veri e propri meccanismi di difesa di fronte a vissuti difficili da gestire.

Sono molte le fonti di stress che il malato è chiamato ad affrontare. Il conflitto tra dipendenza e autonomia è centrale nelle malattie croniche e, in vari modi, disabilitanti. Un buon adattamento alla malattia dipende, in gran parte, dal comportamento di chi cura il malato, dal saperlo aiutare con intelligenza, rispettando e promovendo la sua autonomia possibile, "riformulando" e "rinegoziando" il contenuto della speranza: dalla speranza di guarigione alla speranza di una buona cura anche nei momenti finali della vita.

Se nei momenti della diagnosi di malattia il vissuto del malato è segnato soprattutto dall'incertezza e dall'ansia ad essa collegata, dopo la diagnosi l'individuo malato può vivere un'"interruzione biografica", il sentimento che il corso della propria vita si è improvvisamente interrotto, o è seriamente minacciato, e con esso la

propria identità. A questa rottura la persona è chiamata a rispondere attraverso una "ricostruzione narrativa", dando nuovi significati alla trama della sua biografia.

La malattia cronica rappresenta, in modo del tutto particolare, una crisi, una cesura forte nel sentimento di identità: quel senso di continuità e di unità che la persona sperimenta nella propria vita nonostante il mutare del corpo, le sofferenze della mente e il mutare delle situazioni esterne. Il sentimento di identità fa riferimento anche ai ruoli sociali, alle credenze e ai valori, a tutto ciò che scegliamo per dare senso alla nostra vita, alle spiegazioni che la nostra mente cerca di trovare per rispondere al perché di ciò che accade, al "perché proprio a me?". Scrive una psicologa che convive con una malattia cronica e debilitante:

> Anch'io non sono sfuggita a questo interrogativo: perché proprio a me? Venivo da esperienze difficili, da una vita alla quale non erano stati risparmiati lutti e grandi dolori. Trovarmi in età adulta di fronte a una diagnosi di sclerosi multipla mi sembrava davvero troppo. Durante la prima visita presso il centro specialistico, al neurologo che mi chiedeva se ero arrabbiata, ben sapendo che questa è una reazione molto comune alla diagnosi e alle prime fasi della malattia, risposi che non ero solo arrabbiata: ero furiosa. Non avevo già pagato, in modo più che sufficiente, il mio tributo di sofferenza all'esistenza?

L'accettazione della propria malattia, come realtà con la quale si deve convivere, è il risultato di una maturazione che porta, anche attraverso emozioni varie, alla «consapevolezza che solo a partire dal riconoscimento della propria condizione è possibile vederne limiti e vincoli, ma anche le opportunità»[1].

---

[1] S. Bonino, *Mille fili mi legano a te. Vivere la malattia*, Laterza, Roma - Bari 2006, 24.25.

Il senso di identità di una persona si costruisce, lungo tutto il nel percorso della vita, nel rapporto tra sé e gli altri, e comporta la percezione di sé, la percezione di continuità e il senso di coerenza. Ricostruire una nuova identità personale, che la malattia mette in crisi, vuol dire trovare senso a ciò che accade e riconciliarsi con se stessi e con la propria vita. È un processo che richiede tempo e che evolve nel tempo. Significa riconoscere l'esistenza della malattia e delle sue esigenze e, nello stesso tempo, sviluppare una consapevolezza maggiore delle proprie risorse, delle possibilità e dei valori, per non rimanere imprigionati nella propria identità di malato.

2. L'importanza del significato

Il tipo di risposta alla malattia non è qualcosa di automatico e non dipende solo da meccanismi di difesa, che hanno la loro matrice nel mondo dell'inconscio, ma anche da tutta una serie di atteggiamenti e di comportamenti che l'interessato può consciamente adottare e che manifestano un suo stile nell'*affrontare* (*coping*) la malattia.

Nella psicologia attuale la persona viene sempre più apprezzata come soggetto agente, elaboratore di informazioni, la cui valutazione cognitiva degli eventi è determinante per quanto riguarda il vissuto emotivo e il suo modo di comportarsi nelle varie situazioni, e quindi anche nell'esperienza di malattia. Ed è vista come "persona nel contesto" sociale e culturale, e non come individuo isolato. È il *significato*, e cioè la valutazione cognitiva che l'individuo fa, l'elemento che ha l'ultima parola nel determinare la percezione e il vissuto di eventi come la malattia, la sofferenza e la disabilità.

In rapporto alla vulnerabilità del soggetto di fronte alle situazioni stressanti della vita un fattore importante è il credere o meno di

poter influenzare il corso della propria vita e cioè dove sta il luogo di controllo (*locus of control*) della situazione: in se stessi, negli altri, in Dio, nei santi protettori o in altre forze benefiche.

Nella settore della psicologia della salute che si interessa dell'esperienza della persona malata, particolare rilievo ha il *significato* attribuito alla malattia. Essa, infatti, può essere vista come minaccia o come sfida, come nemico o come sollievo, come ostacolo o come provocazione, come perdita o come guadagno, come punizione o come valore, come momento da dimenticare o come tempo prezioso di vita, come indebolimento della propria identità o come opportunità di crescita. A seconda del significato attribuito, le risposte alla malattia saranno diversificate. E nell'attribuire un significato alla malattia anche le credenze religiose sono fortemente implicate.

Il contributo di Viktor Frankl sull'importanza del significato che diamo agli eventi della vita è stato fondamentale per capire la centralità anche dei *valori spirituali*, dei significati che la persona liberamente sceglie e delle interpretazioni che le religioni offrono e che aiutano ad affrontare la malattia, a convivere con la sofferenza che essa comporta, con un atteggiamento che è attiva resistenza pur nel segno dell'affidarsi e della resa. La malattia può far riscoprire valori spirituali dimenticati, sentimenti religiosi autentici e una particolare serenità in cui la persona trova espressioni nuove, prima non immaginabili. In questo senso la malattia, come la disabilità e l'esperienza di dolore, può far crescere e maturare.

I significati "religiosi" riguardo alla sofferenza e alla malattia, e le immagini di Dio che più o meno esplicitamente li esprimono, entrano consciamente o inconsciamente nei circuiti della mente della persona che soffre e di chi gli sta accanto, e hanno un influsso positivo o negativo (attraverso inter-*azioni* e inter-*relazioni* continue) anche nell'esperienza della malattia e nel modo di affrontarla. Riuscire a riconoscerli è il primo passo per meglio elaborarli e porsi

liberamente di fronte all'esperienza della sofferenza e spiritualmente trascenderla.

Sono molte le esperienze che ci fanno soffrire. E in quei momenti la presenza di coloro che ci amano, e si prendono cura di noi, può essere il segno di un legame che rimane, di una relazione che riannoda i fili interrotti della nostra vita, di un'appartenenza che ci consola, di un amore che sostiene la nostra speranza, simbolo di un Dio vicino, di un «Dio con noi» (Mt 1,23). A volte, però, l'aiuto offerto crea distanza, aggrava il sentimento di solitudine e aumenta il dolore. Scrive un teologo, riflettendo sull'esperienza della sua malattia: «Ho avuto anch'io degli amici che mi sprofondavano nella paura invece di sostenermi»[2]. E vengono in mente gli amici di Giobbe e le loro spiegazioni "teo-logiche": le immagini di Dio che proponevano e alle quali Giobbe si è ribellato (cf. Gb 15,22.34; 20,23.26-28; 22,16; 27,20-21).

Nel parlare del dolore, accanto al malato, si rischia di fare discorsi poco rispettosi dell'esperienza di chi lo vive e di parlare "invano" di Dio. Non solo il dolore psichico, ma anche quello del corpo è un'esperienza influenzata dalla personalità dell'individuo, dalla sua storia passata, dallo stato d'animo del momento e, in modo particolare, dal *significato* che la persona dà alla situazione: frutto di esperienze passate, condizionata da ciò che succede nel presente, ma anche in riferimento al futuro.

Il dolore è sempre un'esperienza della persona. Anche i significati religiosi che diamo al dolore entrano nei circuiti della mente, che ne siamo coscienti o meno, e influenzano non solo l'esperienza di chi soffre, ma anche quella di chi gli sta accanto e la relazione tra loro. E questo vale anche per le immagini di Dio: ci sono immagini

---

[2] B. Chenu, *Dio e l'uomo sofferente*, Qiqajon, Magnano (BI) 2005, 66.

di Dio che confortano chi vive l'esperienza del soffrire, ci sono immagini di Dio che aggravano il suo dolore, immagini terapeutiche e immagini tossiche.

L'immagine di un Dio compassionevole aiuta, spiritualmente, molto di più che quella di un Dio impassibile. Come aiuta l'immagine di un Dio padre (e della sua tenerezza materna), di un Dio amico e compagno di viaggio. Accanto a chi soffre diventiamo un simbolo particolare della presenza di Dio. Le nostre parole possono essere terapeutiche o aggravare il dolore, un ponte verso Dio o un muro che ne impedisce l'incontro, un vetro trasparente o annebbiato.

Nel momento del dolore (una diagnosi di malattia, una disgrazia o una perdita importante) spesso ci si chiede "perché?". È una domanda che subito si personalizza e diventa "perché proprio a me?". Ne cerchiamo una causa, un'attribuzione, una colpa: Dio, gli altri, noi stessi o un peccato che fin dall'origine ci accompagna e trova materializzazioni sempre nuove nelle nostre colpe. Risposte religiose diverse vengono proposte per rispondere al "perché" del nostro soffrire, cercandone il "senso" in cui Dio è implicato, sottolineandone, di volta in volta, la trascendenza o l'immanenza, l'onnipotenza o la debolezza, il nascondimento o la rivelazione, il silenzio o la parola, la distanza o l'amore.

Anche riguardo alla sofferenza, per cercare risposte "teologiche" rispettose di Dio e di chi soffre, e trovare parole adeguate per proporle, dobbiamo però tenere fisso il nostro sguardo sul comportamento del Signore Gesù e continuamente ripartire da lui. La risposta al perché della sofferenza e al grido di chi soffre non può che essere lui stesso, Parola definitiva e accreditata del Padre. È lui la miglior "teo-logia" e la via per una possibile teodicea.

La missione più importante per la comunità cristiana non è quella di presentare a chi soffre risposte in apparenza risolutorie

della sua domanda sul dolore, accordando l'onnipotenza di Dio con il suo amore, ma narrare «in opere e in parole» (Lc 24,19) la tenerezza di un Dio compassionevole, che in Gesù ha fatto del soffrire (tentazione di allontanarsi da Dio) una strada faticosa ma percorribile per abbandonarsi fiduciosamente al Padre e salvare nell'amore l'umanità intera. Sull'esempio del Cristo, «buon samaritano», la comunità cristiana ha il compito "con-solante" di narrare nei suoi gesti di vicinanza, di cura, di consolazione e di speranza il Dio misericordioso e compassionevole, che annuncia nel vangelo, di essere trasparenza del volto materno del Padre. Per colui che soffre, la compassione di Dio prende corpo, il più delle volte, nel nostro amore: viene espressa nella nostra cura e nelle nostre parole.

Dovremmo essere meno preoccupati, accanto a chi soffre, di fare "discorsi" su Dio, ma di essere, piuttosto, segni efficaci (sacramenti) del suo amore. La miglior "difesa" di Dio consiste proprio nell'amore. Ce lo ricorda Benedetto XVI nella *Deus caritas est*:

> L'amore nella sua purezza e nella sua gratuità è la miglior testimonianza del Dio nel quale crediamo e dal quale siamo spinti ad amare. Il cristiano sa quando è tempo di parlare di Dio e quando è giusto tacere di lui e lasciar parlare solamente l'amore. Egli sa che Dio è amore (cf. 1Gv 4,8) e si rende presente proprio nei momenti in cui nient'altro viene fatto fuorché amare[3].

Ed è l'amore che può mitigare la solitudine di chi soffre, la migliore «*con-solatio*, consolazione»[4].

---

[3] Benedetto XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), n. 31, in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 23, EDB, Bologna 2008, 1594.

[4] Benedetto XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* (30 novembre 2007), n. 38, in EV 24, 1476.

3. Dio come base sicura

Il modo in cui facciamo l'esperienza di Dio dipende dalle immagini che abbiamo di lui. Dovremmo, però, essere sempre consapevoli che Dio è oltre ogni immagine.

> Le immagini sono le finestre attraverso le quali guardiamo Dio. Possiamo pulire i vetri per vederlo meglio. Dio, però, non è la finestra[5].

Sono varie le immagini che abbiamo di Dio e che ci avvicinano alla conoscenza del suo mistero; sono il frutto di conoscenze che ci vengono trasmesse in vari modi e di esperienze emotive e affettive intense, durante tutto il corso della vita, e in particolare negli anni infantili.

Dio può essere vissuto come "figura di attaccamento ideale", come "rifugio protettivo" e come "base sicura". Con il termine «attaccamento» John Bowlby ha definito quel particolare legame affettivo e relazionale che si instaura tra il bambino, dal momento della nascita in poi, e la persona che si prende cura di lui, in particolare la madre[6]. Negli anni successivi Mary Ainsworth ha studiato questo tipo di legame tra la madre e il bambino evidenziandone alcune caratteristiche specifiche che distinguono questo tipo di legame da altri tipi di relazioni affettive:

1) la persona che vive questo legame di attaccamento cerca la "prossimità" con il *caregiver* [lavoro di cura] speciamente nei momenti di paura e di difficoltà;

---

[5] A. Grün, *Riconciliarsi con Dio. Guarire dalle immagini di Dio che ci fanno male*, Queriniana, Brescia 2013, 53-54.

[6] Cf. J. Bowlby, *Attaccamento e perdita*, 3 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1976, 1978, 1983.

2) il *caregiver* offre cura e protezione (funziona come un “rifugio sicuro”), ma anche un senso di sicurezza (la funzione di “base sicura” da cui partire e alla quale poter sempre tornare);

3) la “minaccia di separazione” produce angoscia nella persona che ha paura di perdere questo tipo di attaccamento;

4) la “perdita” della figura di attaccamento causa un vissuto di lutto[7].

In questo senso Dio, e altre figure religiose, funzionano “esperienzialmente” come importanti figure di attaccamento per molti fedeli. L’esperienza di fede è caratterizzata dalla ricerca e dal mantenimento della vicinanza, della prossimità e del contatto con Dio attraverso la preghiera, i luoghi sacri e i simboli che ne rendono percepibile la presenza. Dio rappresenta un “rifugio protettivo”, una persona che dà protezione, sostegno e conforto nelle situazioni difficili, nelle esperienze di pericolo e di paura, come la malattia e la sofferenza. Dio come figura di attaccamento costituisce una “base sicura” ideale dalla quale partire per esplorare l’ambiente e alla quale poter sempre tornare in caso di bisogno. Il credente reagisce con dolore, rabbia e vissuti depressivi alla percezione della separazione da Dio, della perdita del contatto con lui, del suo “tradimento”[8].

Il legame di attaccamento vissuto con Dio, e che si esprime nella relazione con lui, è il risultato degli scambi affettivi fra credente e la figura divina proprio come avviene nella storia relazionale tra il bambino e la sua figura d’attaccamento. Gli autori propongono due possibili “modelli operativi” interni alla mente della persona, e

---

[7] Cf. G. Rossi - M. Aletti (edd.), *Psicologia della religione e teoria dell’attaccamento*, Aracne, Roma 2009.

[8] Cf. L.A. Kirkpatrick, *God as Attachment Figure*, in Id., *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*, Guilford, New York - London 2005, 52-74.

cioè modi di pensare e stili affettivi che si esprimono nel rapporto con Dio.

– Secondo il “modello della corrispondenza” l’individuo tende a rivivere la relazione con Dio alla luce delle esperienze vissute con le proprie figure genitoriali e del tipo di rapporto più o meno sicuro che ha vissuto con loro. Le differenze individuali esistenti nei legami d’attaccamento, sicuro o insicuro, già costruiti nell’infanzia si riflettono nel rapporto di fede con Dio vissuto come affidabile o inaffidabile.

– Secondo il “modello della compensazione”, la fede in un Dio disponibile, amorevole e sensibile può funzionare come relazione di attaccamento sostitutivo per individui che non hanno sperimentato la sicurezza con figure di attaccamento e legami affettivamente significativi e soddisfacenti. La relazione con Dio, al pari di ogni altra relazione, attiva un determinato vissuto psichico, e quindi immagini mentali, attitudini affettive profonde, tendenze operative, che riflettono il livello di sviluppo, le specifiche difficoltà relazionali e le ferite rimaste aperte dall’infanzia. La *prossimità* della figura di attaccamento, vissuta inizialmente come prossimità fisica, si trasforma man mano in prossimità vissuta in una dimensione più psicologica e spirituale.

Dio viene vissuto come figura di attaccamento ogni volta che le persone tornano a Dio, e si rivolgono a lui, nei momenti di paura, sofferenza, perdita o minaccia di separazione dalle proprie figure di attaccamento. Il desiderio umano non “inventa Dio”, ma fa riscoprire, in alcune sue immagini, importanti risposte affettive, che soddisfano le inquietudini del cuore. Dio viene vissuto, nei momenti di malattia e di dolore, come un’ideale “figura di attaccamento” che conforta, nutre e dà forza per attraversare questi difficili momenti di vita. E questo anche nei momenti di lutto e di perdita

di una persona cara. Dio è vissuto anche come "base sicura" da cui partire per esplorare con confidenza l'ambiente circostante e vivere con coraggio i problemi della vita. Le attuali ricerche sottolineano come relazioni particolarmente significative vissute nel corso della vita (e non solo nei momenti infantili) – nelle relazioni affettive, nelle esperienze di fede o nel rapporto terapeutico –, possano apportare cambiamenti significativi sul proprio stile di attaccamento. Il passato affettivo lascia il segno, ma non ne siamo prigionieri.

Un attaccamento con Dio, vissuto come "base sicura", rende anche possibile l'esplorazione teologica del suo mistero, e delle immagini che lo esprimono e che sono sempre parziali, senza paura di perdere il legame con lui, sapendo distinguere Dio e le immagini di lui[9]. L'esperienza della malattia, con la sofferenza che l'accompagna, può essere il "luogo teologico" nel quale "esplorare Dio" e "ri-vederlo", come Giobbe, in modo nuovo e con immagini più rispettose del suo mistero e più salutari. Anche il grande teologo Luigi Sartori, nei momenti della sua malattia, ne ha fatto l'esperienza.

> Dio è presente perché l'amore è farsi presente all'altro nel bisogno. Dio si è reso presente all'uomo nel suo amore. Il mistero cristiano è tutto qui: la Parola si è fatta carne per amore. Se resta solo Parola, la stessa teologia non obbedisce al dinamismo dell'incarnazione. In questa scoperta sta il regalo che l'ospedale mi ha dispensato: è come se Dio fosse uscito da ciò che pensavo di lui, si fosse liberato dai miei schemi. Mi accorsi che anche la mia era una teologia ancora troppo spiritualistica e appropriativa: pretendevo di *sistemare* Dio. Invece, lui è al di qua della nostra parola. Egli è nell'umiltà delle cose e delle persone, nelle presenze[10].

---

[9] R. Beck, *God as Secure Base: Attachment to God and Theological Exploration*, in «Journal of Psychology and Theology» 2 (2006) 124-132.

[10] Sono riflessioni che Sartori, colpito da miastenia grave, che gli rendeva difficile la parola, fa in un'intervista rilasciata a Giancarlo Zizola e apparsa su «Il Giorno».

Nota bibliografica

Oltre alle indicazioni che si trovano nelle note, si veda anche Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Salvifici doloris* (11 febbraio 1984), in EV 9, 620-685; G. Greshake, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire*, Queriniana, Brescia 2008; L. Manicardi, *L'umano soffrire. Evangelizzare le parole sulla sofferenza*, Qiqajon, Magnano (BI) 2006; L. Sandrin, *Vivere il dolore e la speranza*, EDB, Bologna 2009; Id., *Lo vide e non passò oltre. Temi di teologia pastorale*, EDB, Bologna 2015; Id., *Psicologia del malato. Comprendere la sofferenza, accompagnare la speranza*, EDB, Bologna 2015; Id., *Un cuore attento. Tra misericordia e compassione*, Paoline, Milano 2016.

Sommario

La malattia è un'occasione per rivedere il rapporto con noi stessi, con gli altri e con Dio, le idee che abbiamo di lui e le immagini alle quali ci siamo affezionati. I "significati religiosi" della sofferenza e della malattia, e le immagini di Dio che più o meno esplicitamente li esprimono, entrano, consciamente o inconsciamente, nei circuiti della mente della persona che soffre e di chi gli sta accanto, e hanno un influsso positivo o negativo anche nell'esperienza della malattia e nel modo di affrontarla. Ci sono immagini di Dio che confortano chi vive l'esperienza del soffrire (terapeutiche), e altre che aggravano il suo dolore (tossiche). Dio può essere una "figura di attaccamento ideale" o un "rifugio protettivo" o una "base sicura". Il desiderio umano non inventa Dio ma fa riscoprire, in alcune sue immagini, importanti risposte affettive, che soddisfano le inquietudini del cuore. Un attaccamento con Dio, vissuto come base sicura, rende anche possibile l'esplorazione teologica del suo mistero, e delle immagini che lo esprimono e che sono sempre parziali, senza paura di perdere il legame con lui, sapendo distinguere Dio e le immagini di lui.

CredereOggi 37 (2/2017) **n. 218**, 117-130

I gesti della cura. Liturgia e vulnerabilità

Paolo Tomatis *

In una società nella quale la vulnerabilità è compresa non più soltanto come l'esperienza di qualcuno (i più svantaggiati, i più piccoli), ma come la condizione esistenziale di tutti (dai giovani agli adulti, dalla sfera del mercato a quella degli affetti), e in una spiritualità cristiana che considera la vulnerabilità non solamente nella prospettiva etica della fallibilità e della colpa da allontanare, ma più complessivamente nella prospettiva della fragilità da assumere e trasformare, ci interroghiamo su quale possa essere il singolare apporto della liturgia, la sua specifica risorsa, perché la vulnerabilità che tutti ci accomuna sia accolta e integrata, curata e riconciliata. La presente riflessione sceglie di concentrarsi sulle dinamiche fonda-

* Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Sezione Parallela di Torino; Istituto Superiore di Scienze Religiose (Torino) (*paolotomatis68@gmail.com*).

mentali dell'esperienza liturgica, nella convinzione che appartiene all'intima vocazione della liturgia il fatto di assumere ed "evangelizzare" la vulnerabilità, annunciando il vangelo della cura e manifestando la presenza di un Padre che nel suo Figlio e nello Spirito, attraverso la mediazione materna della chiesa, si prende cura dei suoi figli, così che nella loro debolezza si mostri in pienezza la forza della sua grazia (cf. 2Cor 12,9).

1. La liturgia e il vangelo della cura

> Noi però abbiamo questo tesoro in vasi di creta, affinché appaia che questa straordinaria potenza appartiene a Dio, e non viene da noi (2Cor 4,7).

Il tesoro del vangelo di Gesù Cristo è custodito nella nostra vulnerabilità. Questa non rappresenta semplicemente un guscio da rompere, una scorza superficiale da oltrepassare: la vulnerabilità ha a che fare con il midollo della nostra vita, e non può esservi esperienza dell'inestimabile ricchezza del mistero di Dio (cf. Rm 11,33) che non penetri nella "carne" della nostra fragilità personale e universale.

La teologia del secolo XX ha giustamente reagito contro il rischio di un cristianesimo ridotto a tappabuchi delle nostre falle, a stampella delle nostre debolezze[1]. Resta il fatto che appartiene al cuore della rivelazione trinitaria l'accondiscendenza di un Dio che si abbassa sulle ferite dell'umanità, facendosi vulnerabile con i vulnerabili: «Se

---

[1] Cf. D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1988, 382-383.

Dio è amore, egli è umile»[2]. La fragilità che tutti ci accomuna costituisce, pertanto, il luogo nel quale si manifesta la cura del Padre per i suoi figli. È una cura che brilla nelle parole e nei gesti della vita del Figlio, che ha condiviso in tutto la nostra umanità e ha preso su di sé la nostra debolezza sino al culmine della sua pasqua di morte e risurrezione: in essa, la vulnerabilità diventa sorgente di amore. È una cura che si riflette nei gesti e nelle parole della chiesa suo corpo, che, in virtù del dono dello Spirito, costituisce il luogo della permanenza storica della sua presenza e della sua azione salvifica: in essa, la vulnerabilità diventa testimonianza dell'amore[3].

Tra questi gesti e parole, spiccano quelli della liturgia, la quale ospita la nostra fragile vita per farne un luogo di rivelazione e di accoglienza della salvezza. Nella liturgia, noi portiamo la nostra vulnerabilità: il peso degli anni e le fatiche del corpo, la fragilità della mente e le passioni del cuore, i condizionamenti della cultura (tempi accelerati, spazi affollati, comunicazioni superficiali) e la varietà dei caratteri, la percezione del nostro limite e del limite altrui (l'altro che tossisce, canta forte, parla troppo, è troppo vicino o troppo distante…). Questa vulnerabilità la portiamo non come un limite del quale vergognarci o dal quale affrancarci, ma come la forma storica e incarnata del nostro "esserci", davanti a Dio e al mondo.

Ora, di fronte al mistero della nostra vulnerabilità, qual è il "lavoro" che compie la liturgia? Quale la sua virtù e la sua grazia? Nella sua natura di "azione" (la liturgia nell'ordine dell'*ergon*, più che del *logos*) e di relazione (la liturgia nell'ordine dei legami, più che dell'introspezione individuale), essa non offre anzitutto una

---

[2] F. Varillon, *L'umiltà di Dio*, Qiqajon, Magnano (BI) 1999, 55; cf. R. Repole, *Il pensiero umile. In ascolto della rivelazione*, Città Nuova, Roma 2007.

[3] Cf. J. Vanier, *La vulnerabilità di Gesù e la nostra*, Cittadella, Assisi 2014.

risposta intellettuale e interiore, ma una risposta pratica ed esteriore, pur ricca di interiorità e di senso: essa si prende cura.

La possibilità di rileggere la grazia della liturgia nella prospettiva della cura è evidente anzitutto nei sacramenti, che possono essere pensati come i gesti della cura di Dio Padre, affidati alla mediazione materna della chiesa. Ci spinge a questa definizione l'antica analogia scolastica che lega le principali fasi della vita umana alle dimensioni fondamentali della vita cristiana: seguendo la suddivisione dei sacramenti nel *Catechismo della chiesa cattolica* (nn. 1210-1211), essi celebrano la vita cristiana nel suo sorgere (sacramenti dell'iniziazione), nel suo divenire (sacramenti della guarigione), nel suo svilupparsi fino alla maturità della vita adulta (sacramenti del servizio o della dedicazione). L'analogia e la corrispondenza tra le dimensioni essenziali della vita umana e le dimensioni fondamentali della vita cristiana è eloquente:

– come la vita umana inizia nel segno della cura, attraverso i gesti umanissimi del lavare, profumare, nutrire il corpo del neonato, così la vita cristiana inizia nel segno dei gesti umanissimi e profondissimi della chiesa madre, che attraverso i gesti del lavare (battesimo), profumare (cresima), nutrire (eucaristia) si prende cura dei suoi figli, rivelando la cura del Padre;

– come la vita nel suo crescere fa l'esperienza del male, nella fragilità del corpo (malattia) e dello spirito (peccato), e sperimenta la cura che guarisce e indirizza al bene, così la vita cristiana immerge l'esperienza del peccato e della malattia nel mistero pasquale di Cristo che perdona, guarisce e si prende cura (unzione, penitenza);

– come la vita si sviluppa e diventa adulta nella capacità di prendersi cura di sé e degli altri, così la vita cristiana si compie nei gesti della vocazione e della dedicazione della vita a ciò che vale: la carità, intesa come il prendersi cura dei nostri fratelli (matrimonio, ordine,

da intendersi non in senso esclusivo, ma inclusivo di tutte le forme di dedicazione alla comunità ecclesiale e sociale).

Nella prospettiva evangelica della cura, i sacramenti sono i gesti di Cristo che manifestano la cura del Padre verso i suoi figli, insegnando la via della cura quale forma eucaristica della vita cristiana. Se è vero che sono soprattutto i sacramenti della guarigione a manifestare in modo particolare il mistero di Dio che si prende cura della nostra vulnerabilità, è altrettanto vero – come insegna la tradizione medioevale – che tutti i sacramenti possono essere compresi nella prospettiva terapeutica del "farmaco" e del "rimedio" alla debolezza della nostra umanità, esposta alla corruzione del peccato e segnata dall'esperienza del male[4].

Più in generale, è la vita liturgica globalmente intesa che costituisce «un modo del nostro aver cura della relazione salvifica che Dio ha instaurato con noi (ossia la sua cura verso di noi)»[5]. Prendersi cura di Colui che si prende cura: questo è il "divino esercizio" della liturgia, che si compie «per signa sensibilia», cioè attraverso la varietà e la ricchezza dei linguaggi sensibili[6]. Parlando di gesti e di "esercizi", il riferimento principale è a quella dimensione di azione che mette in gioco una molteplicità di codici linguistici per "fare" qualcosa, prima che per "dire" qualcosa, o meglio per rendere efficace la parola evangelica della cura, che nella sua verità ultima è quella della pasqua del Figlio. A questo scopo, la liturgia invita i sensi del

---

[4] Cf. L.-M. Chauvet, *L'umanità dei sacramenti*, Qiqajon, Magnano (BI) 2010, 148.

[5] L. Girardi, *Aver cura di Dio? Annotazione sul culto liturgico come «cura» e «cultura» della vita cristiana*, in «Esperienza e teologia» 13 (2/2001) 7-25.

[6] Concilio Vaticano II, Costituzione *Sacrosanctum concilium* (4 dicembre 1963) (SC), n. 7, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, EDB, Bologna 1981[10], 9.

corpo, perché entrino nella scena liturgica dell'assemblea convocata dal Signore e si dispongano all'ascolto della Parola, al dialogo della preghiera, ai gesti dell'incontro e della comunione sacramentale. La risposta della liturgia alla vulnerabilità del corpo individuale e sociale è scritta nel coinvolgimento di quello stesso corpo, chiamato a trasformare la propria vulnerabilità in una feritoia della grazia. L'interrogativo è d'obbligo: come può avvenire tutto questo?

2. Il corpo vulnerabile, "via di Dio"

La prima modalità attraverso cui la vulnerabilità è accolta e curata all'interno del rito è quella del raduno assembleare in vista della celebrazione liturgica. La mossa iniziale del rito nei confronti dell'umanità debole è quella di vestire il corpo individuale (possibilmente a festa, tirando fuori l'*habitus* migliore della nostra umanità), per farlo convenire nel corpo comunitario dell'assemblea, anch'esso vestito a festa: festa di luce e spazi accoglienti, di suoni e tempi promettenti. Qui, i dispersi e i diversi sperimentano la possibilità di stare insieme, di essere accolti così come si è nella casa della chiesa e del Signore che tutti invita e ospita. Non c'è sbarramento né biglietto di ingresso: ogni porta aperta della chiesa è una porta santa, che annuncia la possibilità per tutti di entrare e di essere accolti, nella propria storia personale e nella singola situazione esistenziale.

Il sogno di papa Francesco di una "fraternità mistica", che guardi alla grandezza sacra del prossimo, sperimentando la gioia di mescolarsi e "prendersi in braccio"[7] non è certamente di facile realizzazione, nell'esperienza alquanto limitata delle nostre assemblee. E

---

[7] Cf. Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 87, in EV 29, 2193.

tuttavia l'apertura a una relazione di fondamentale accoglienza e ospitalità si esprime in gesti semplici e accessibili, quali il trovare posto all'interno della chiesa, il raccogliersi insieme davanti al Signore, per sentirsi accolti da colui dal quale ci si scopre invitati e attesi.

In questo contesto di fondamentale apertura, la possibilità di far rifiorire il canto nella nostra vita ha una forza da non sottovalutare, nella misura in cui il canto fa uscire da noi stessi, dalla percezione spesso limitata che abbiamo di noi e del mondo intorno a noi, per accorgerci che c'è un "di più" di vita e di legami, che silenziosamente modifica la percezione della nostra vulnerabilità. «Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo»: quando al canto segue la parola, il rito ci dona di poter prendere la parola ed esprimerci personalmente, con il nostro «Amen» e con la nostra stessa presenza, che diventa una preghiera grazie al gesto "autografo" del segno di croce tracciato sul corpo.

«Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro» (Mt 18,20): la grazia dei riti di inizio si precisa finalmente come la grazia di poter stare davanti al Signore, riconoscendolo presente, e rivolgendosi a lui come al Misericordioso (*Kyrie eleison*), che sposta l'attenzione del nostro sguardo dalla miseria con cui ci guardiamo alla misericordia con cui egli ci guarda. La preghiera trova qui la sua radice etimologica più profonda, che rinvia a quella precarietà (*precari*) dalla quale non è più necessario fuggire, dal momento che è accolta e ospitata. La liturgia ci insegna a stare nella vulnerabilità, non fingendo di essere ciò che non siamo (forti, giusti, senza macchie né ombre), né chiedendo che sia eliminata, ma riconoscendola accolta, raccolta e orientata a uno sguardo più ampio, che osa unire il grido della supplica al canto della lode (*Gloria*), e che fa confluire i nostri bisogni individuali nella preghiera comune (*colletta*), che esprime il bisogno più profondo di tutti e di ciascuno, corrispondente al desiderio di Dio su di noi.

Alla *statio* dell'accoglienza, del raccoglimento e dell'orientamento nei riti di inizio, che caratterizzano l'apertura di ogni celebrazione liturgica, segue il tempo dell'ascolto e del dialogo con il Signore, che ci parla nelle Scritture (SC 7). C'è una parola rivolta alla nostra vulnerabilità, che ci domanda anzitutto di rinunciare alla ricerca di una parola risolutiva e semplificatoria, rivolta alla nostra personale situazione. Il Signore ci parla non consegnandoci delle formule, necessariamente troppo brevi e semplificate per contenere la verità biblica di Dio e il senso della nostra storia. Egli ci rinvia piuttosto alla verità cristologica della rivelazione di Dio, che custodisce il senso buono della vita per ciascuno, sempre e ovunque. È un senso che parla della cura di Dio per le sue creature, e che si manifesta nelle opere di riscatto dal male, nei legami di prossimità e solidarietà fraterna, che restituiscono la fiducia e la speranza[8]. È un senso che ci coinvolge e ci attiva nella risposta a colui che non solo ci parla, ma pure ci ascolta nella preghiera universale che sale a lui.

Nella liturgia della Parola, non siamo soltanto noi a prestare attenzione a Dio che ci parla: egli stesso presta attenzione a noi, che nella nostra debolezza non sappiamo neppure cosa sia «conveniente» domandare (cf. Rm 8,26). In modo particolare nella preghiera dei salmi, che costituisce la trama della liturgia delle Ore, egli lascia che l'esperienza della nostra radicale vulnerabilità possa salire a lui, nella preghiera che trasforma il grido di dolore in canto di supplica e di lode[9].

---

[8] Cf. P. Sequeri, *La fede interrogata dall'handicap. Il nuovo livello ecclesiale dell'evangelizzazione*, in «Rivista Liturgica» 1 (2003) 33-48.

[9] Cf. L. Fallica, *Dal profondo a te grido. Pregare i Salmi: volgere il dolore in canto*, in L. Verdi - L. Fallica - A. Grillo - M.L. Natali, *Come balsamo sulle ferite. Debolezza e guarigione nell'esperienza cristiana*, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2013, 45-72.

Finalmente, nell'*actio* sacramentale che costituisce il cuore dell'esperienza liturgica, lo sguardo della misericordia e la parola della cura si fanno gesto per il contatto di comunione, di riconciliazione, di trasformazione vitale. È un contatto che cerca il corpo dei credenti, e fa della vulnerabilità personale il luogo dell'incontro disponibile con la grazia che salva. Nel corpo lavato dall'acqua battesimale, unto dal crisma, nutrito dall'eucaristia; nel capo su cui scende l'imposizione della mano nei riti della riconciliazione e dell'ordinazione; nel corpo disponibile all'unione coniugale, all'abbraccio di pace, all'unzione nella malattia, il corpo vulnerabile diventa "via di Dio", luogo dell'incontro con Cristo, che si svela come colui che battezza, dona lo Spirito, si offre a noi nel pane spezzato e del vino condiviso – simbolo estremo dell'amore forte e vulnerabile –, e ancora come colui che perdona e si prende cura, ama e chiama.

La benedizione, con cui si chiude ogni rito liturgico presieduto da un ministro ordinato, è come un sigillo di una trasformazione avvenuta, a livello simbolico e sacramentale, nei sensi del corpo prima che nella mente; o meglio nella mente e nel cuore, attraverso i sensi del corpo.

3. Una liturgia "vulnerabile", per i più vulnerabili

> Lasciate che i bambini vengano a me, non glielo impedite: a chi è come loro infatti appartiene il regno di Dio (Mc 10,14).

I «bambini» rappresentano nel detto di Gesù tutti coloro che non sono considerati degni, pronti, maturi per ascoltare la parola del Maestro ed entrare nell'intimità della sua relazione: i più piccoli, che non sanno controllarsi e non sono controllabili; i più anziani e affaticati, che hanno la mente annebbiata e i sensi intorpiditi; i

poveri di ogni tipo, che si vergognano della loro condizione e suscitano fastidio e pena. Accanto ai piccoli, ecco i deboli «nella fede» di cui parla san Paolo (cf. Rm 14,1), per i quali la partecipazione liturgica può diventare motivo di inciampo e scandalo: gli ospiti di un solo giorno, non sufficientemente preparati e sovente distratti rispetto al cuore spirituale del rito; i fedeli che come al tempo di san Paolo sono attaccati alle loro tradizioni e si innervosiscono di fronte a cambiamenti considerati inopportuni; i credenti che si affacciano alla preghiera liturgica nel momento del bisogno, con bagagli di attese e precomprensioni distanti dall'immagine evangelica del Dio di Gesù Cristo.

Che fare quando la liturgia appare come una porta troppo stretta per la fede dei piccoli, una pietra di inciampo e un motivo di scandalo per la fede dei deboli? La sfida della liturgia è di far sì che tutti coloro che sono abilitati a partecipare alla celebrazione, in virtù del loro battesimo, possano entrare e dimorare nella casa della liturgia, in una comunione che non dimentica i singoli e in un'attenzione ai singoli che non esclude nessuno. Si tratta indubbiamente di una sfida impegnativa, nella misura in cui si confronta con attese e cammini differenti, con diverse capacità, età della vita e stadi del cammino spirituale.

L'attenzione alla partecipazione di tutti ha condotto la pastorale liturgica del postconcilio a percorrere la via dell'adattamento della forma rituale alla varietà delle culture e alla singolarità delle assemblee. Si tratta di un adattamento permesso e per molti aspetti promosso dai libri liturgici che custodiscono il cosiddetto «modello della pratica»: il rischio, tuttavia, è stato ed è tuttora quello di esporre la liturgia a riduzioni indebite e a mutamenti estranei alla sua natura più profonda. Nella misura in cui la celebrazione cerca di adattarsi ai fanciulli, corre il rischio di diventare infantile per gli adulti; se indulge ai gusti musicali di un gruppo, scontenta

quelli dell'altro. La reazione opposta, che sceglie la via della forza, richiamando tutti all'ordine e invocando serietà e rigore nel rispettare presunte regole inviolabili, non è meno fragile, nella misura in cui dimentica la concretezza dell'assemblea e diventa facilmente antipatica.

L'oscillazione tra una liturgia troppo "debole", sballottata dalle onde dei soggettivismi, e una liturgia troppo "forte" che, anziché curare, ferisce i soggetti più vulnerabili, conduce a considerare in modo più globale la "forma" liturgica scaturita dalla riforma inaugurata dal concilio Vaticano II. A una prima analisi, è indubbio che la riforma liturgica ci abbia consegnato una forma liturgica più vulnerabile rispetto alla precedente. Si tratta, infatti, di una forma "giovane", sebbene abbia raggiunto la soglia dei cinquant'anni, ancora in fase di assestamento e affinamento; di una forma più "morbida" e adattabile rispetto alla fissità del rito precedente, ma perciò più esposta a manomissioni che, quando si propongono come operazioni di "forza" (da parte del leader autoritario, o del gruppo carismatico), diventano fatalmente violente ed escludenti. Certamente si tratta di una forma celebrativa più complessa, poiché più "umana" e attenta alla singolarità delle assemblee chiamate a celebrare. A uno sguardo più profondo, tale vulnerabilità può diventare un punto di forza, nella misura in cui il mistero della salvezza ricevuta e riconosciuta "si posa" – senza strappi, quasi "riposando" – sulla concreta assemblea, in un equilibrio sempre in tensione tra le diverse opposizioni polari che attraversano la liturgia cristiana: il singolo e la comunità, la parola e il silenzio, il pensiero e il sentimento, il singolare e l'universale, lo spirito e il corpo, la dignità e la semplicità, l'adorazione che cerca l'orientamento dei codici e l'adattamento che cerca il coinvolgimento dei partecipanti.

La ricerca di tale equilibrio, per cui tutti possano sentirsi inclusi e non esclusi, curati e non feriti, presuppone un'arte di celebrare

che non si improvvisa e non si impone a colpi di decreti, ma fa riferimento da una parte alla fiducia accordata all'*ordo* celebrativo, dall'altra a una sapiente valorizzazione dei diversi codici impiegati nel rito[10]. La capacità della liturgia di rivestire i deboli «di vigore» (cf. 1Sam 2,4) confida anzitutto sul carattere programmato e ripetuto dei riti, che dal punto di vista antropologico, oltre che teologico, è motivo di rassicurazione e rafforzamento, poiché radica la nostra fragilità nel sempre identico che, proprio perché non muta, è sempre accessibile in modo nuovo. Da questo punto di vista, una liturgia obbediente alle regole non è segno di debolezza, ma motivo di forza. In secondo luogo, la capacità della liturgia di rafforzare l'uomo interiore mediante lo Spirito (cf. Ef 3,16) fa affidamento su quell'arte di celebrare che "lascia essere" la liturgia, valorizzandone le innumerevoli potenzialità: la più grande è quella di coinvolgere tutti i sensi del corpo e tutti i codici del linguaggio (verbale e soprattutto non verbale), in un'esperienza irriducibile alla logica di una comunicazione piatta e superficiale.

La più attenta teologia e pastorale liturgica lo ha compreso con chiarezza: non è modificando e "ferendo" il rito, ma abitandolo ed entrando nella sua singolare pragmatica che si facilita la partecipazione di tutti, e fra di essi i più piccoli e i più vulnerabili. L'esperienza di celebrazioni con i disabili conferma di quanto i linguaggi più elementari (coinvolgimento sensoriale, attitudine alla ripetizione, densità dei simboli, attenzione al canto, alla musica, alla "felicità" dei luoghi) siano quelli fondamentali per favorire la partecipazione di tutti[11]. In ogni caso, una crescente attenzione rivolta alle vulne-

---

[10] Cf. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*, LEV, Città del Vaticano 2007, 38-42.

[11] Si veda la monografia di «Rivista Liturgica» 1 (2003) dedicato al tema: *Celebrare con i disabili*.

rabilità specifiche (e sempre più frequenti) di tipo uditivo, visivo, comportamentale, là dove rispetta la singolarità del rito e non cede a logiche ad esso estranee (come quelle dello spettacolo, o della lezione didattica), non può che contribuire a una liturgia che fa della vulnerabilità accolta e orientata un luogo di incontro con la forza e la tenerezza di Dio.

4. Una liturgia umile, balsamo per molte ferite

L'esperienza liturgica – si sa, ma è bene ricordarlo – è capace del meglio e del peggio: può liberare, far respirare, rinvigorire i cuori fragili, ma può anche schiacciare, amplificare le vulnerabilità, scatenare i conflitti, assecondare bisogni di dominazione. Perché ciò non accada, è necessario accostarsi alla liturgia con grande rispetto e attenzione, consapevoli della sua vulnerabilità.

Appartiene a tale rispetto l'attenzione a sfuggire alla tentazione di una liturgia troppo forte e sicura di sé, che trasforma il mezzo (la mediazione della salvezza) in un fine (la salvezza della mediazione e il potere dei mediatori): una liturgia lontana, che quando si avvicina schiaccia, difficilmente manifesterà il vangelo della cura.

Uguale attenzione va posta nello scongiurare la deriva opposta di una liturgia maltrattata e distratta, che lungi dal rispettare il suo fine (stare davanti a Dio come un'opera d'arte vivente, come diceva Romano Guardini), la riduce a un semplice mezzo pastorale per la catechesi o l'incontro comunitario.

Tra le opposte derive di una liturgia gonfia di sé e una liturgia senza respiro, si fa strada il desiderio e l'impegno per una liturgia "umile", che impara dall'inno alla carità la strada maestra di una liturgia magnanima e benevola, che «non si vanta» e «non si gonfia», «non si adira» e «non manca di rispetto», ma neppure «gode

dell'ingiustizia» e sempre ricerca la verità (1Cor 13,4-7). Una liturgia forte della sua umiltà, che fa tutto «per l'edificazione» (1Cor 14,12), «decorosamente e con ordine» (1Cor 14,40), «perché Dio non è un Dio di disordine, ma di pace» (1Cor 14,33): una liturgia così non potrà che essere un balsamo per molte ferite.

Nota bibliografica

Oltre alle indicazioni reperibili nelle note, si veda anche A. Grün - M. Reepen, *L'anno liturgico come terapia*, Paoline, Milano 2007; A.N. Terrin (ed.), *Liturgia e terapia. La sacramentalità al servizio dell'uomo nella sua interezza*, EMP - Abbazia di Santa Giustina, Padova 1994.

Sommario

Nel contesto di una società nella quale la vulnerabilità è esperienza sempre più condivisa e di una teologia che considera la fragilità come un luogo teologico, qual è la risorsa singolare della liturgia, per una vulnerabilità integrata e riconciliata? La prospettiva della riflessione si concentra sulle dinamiche fondamentali dell'esperienza liturgica, nella convinzione che appartiene all'intima vocazione della liturgia l'integrazione e la trasformazione della vulnerabilità. La liturgia riveste i deboli di vigore, annunciando il vangelo della cura e manifestando la presenza di un Padre che nel suo Figlio e nello Spirito si prende cura dei suoi figli, così che nella loro debolezza si mostri in pienezza la forza della sua grazia. Tutto questo, a patto che la liturgia riconosca la propria vulnerabilità, rispondendovi con rispetto e cura.

CredereOggi 37 (2/2017) **n. 218**, 131-142

Resilienza e dono

Giovanni Salonia *

1. Nel termine la sua sapienza: cos'è la resilienza

Resilienza: una parola che dalle scienze meccaniche è stata co-optata nelle scienze della formazione e da alcuni anni suscita un interesse rilevante. Dalle ricerche sociologiche, anni fa era emerso che bambini cresciuti con disagi profondi e di vario genere, di fronte alle difficoltà della vita mostravano maggiore energia positiva e capacità di rigenerarsi rispetto a bambini cresciuti in contesti positivi. Emerse che la caratteristica che fa la differenza tra il farsi travolgere dalle tempeste della vita e quella di resistere e reagire in modo positivo era una sorta di forza interiore, che i ricercatori

* Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia (Palermo) - Pontificia Università Antonianum (Roma) - Studio Teologico San Paolo (Catania) - Istituto di Gestalt Therapy Kairòs (Roma, Venezia, Ragusa) (*giovannisalonia47@gmail.com*).

chiamarono «resilienza», assumendo questo termine dalla capacità che hanno i metalli di essere forti e flessibili di fronte alle varie situazioni di attrito.

In realtà, il concetto acquisì all'epoca un'attenzione a carattere più scientifico, ma da secoli la sapienza antica aveva celebrato come virtù tipica del saggio la capacità di resistere, inossidabile e tenace, alle avversità della vita e popolarmente era stata da sempre considerata apprezzabile la cosiddetta «forza d'animo»: il saper tenere duro di fronte alle difficoltà, ponendosi con positività e traendone motivo di crescita. Non un semplice resistere, ma – nella pienezza del dolore – il saper produrre creativamente il nuovo: «Ho scritto lettere piene d'amore» è la risposta intima di Ungaretti, in piena guerra, nel fossato accanto al compagno trucidato[1].

La resilienza si pone, dunque, come accezione specifica di uno stato d'animo che include elementi o atteggiamenti riconducibili al campo semantico della forza, della capacità di resistere, dell'andare avanti nonostante tutto. Essa non è un atteggiamento che si può assumere all'occasione dopo aver letto testi sul *positive thinking*, ma risulta da un processo evolutivo ben preciso e si presenta come una sorta di "macedonia" di differenti tipi di «forza d'animo»[2].

---

[1] G. Ungaretti, *Veglia* (23 dicembre 1915), in Id., *Il porto sepolto. Poesie*, Stabilimento Tipografico Friulano, Udine 1916.

[2] Da precisare che tale lettura evolutiva delle qualità che rendono resilienti non è oggi sempre condivisa: un filone di pensiero ritiene, invece, la resilienza un tratto di personalità, fisso, stabile nel tempo e quindi misurabile. Usata, ad esempio, la «Connor-Davidson Resilience Scale» (CD-RISC); cf., al riguardo, K. Connor, *Development of a New Resilience Scale. The Connor-Davidson Resilience Scale*, in «Depression and Anxiety» 18 (2003) 76-82.

2. Dote innata o competenza che si sviluppa?

Già Sigmund Freud aveva descritto l'insorgere dell'aggressività come fase evolutiva: il bambino che sente il potere di trattenere e lasciare andare e, quindi, di poter decidere lui se rispondere alle attese della madre, sta costruendo il senso del proprio potere personale, sta sviluppando l'energia necessaria a esprimere se stesso, che richiede l'essere in contatto col proprio corpo[3].

Fritz Perls, correggendo Freud, precisò che l'emergere dell'energia positiva avviene nella dentizione: solo il cibo distrutto può essere assimilato[4]. Non più il guardare all'energia come aggressività distruttiva, ma l'apertura di un orizzonte nuovo, in cui l'esprimere la propria forza è atto costruttivo, teso alla crescita (il nutrirsi), necessario per lo sviluppo di quei requisiti che porteranno a riuscire ad affermarsi e a resistere.

E Otto Rank[5] si oppone al suo maestro (Freud) sostenendo – con polemica… coerenza – che la volontà di opporsi (*Gegenwille*), sia anche al proprio terapeuta, non è sempre difensiva, ma può esprimere la crescita e maturità di colui che ha la forza di iniziare a sentirsi paritario di fronte all'autorità.

Margaret Mahler[6] dimostrò come la capacità di camminare ha in se stessa un'energia costitutiva della crescita del bambino, in quanto gli dà il potere di decidere a quale distanza porsi nei con-

---

[3] Cf. S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in Id., *Opere*, vol. IV, Bollati Boringhieri, Torino 1989 (or. 1905), 447-546.

[4] Cf. F. Perls, *L'io, la fame e l'aggressività*, Franco Angeli, Milano 1995 (or. 1942/1969).

[5] O. Rank, *Volonté et psychothérapie*, Payot, Paris 2002 (or. 1976).

[6] Cf. M. Mahler - F. Pine - A. Bergman, *La nascita psicologica del bambino. Simbiosi e individuazione*, Bollati Boringhieri, Torino 1978 (or. 1975).

fronti dell'altro: essere capaci di andare verso, di andare via dalla figura genitoriale è una sensazione di potere. E ancora più avanti, rileggendo gestalticamente la teoria di Freud, si evidenzia come anche lo scoprire che il proprio corpo è e può essere altra fonte di piacere – oltre quella relazionale – contribuisce a creare il senso di stima di sé, di dignità del proprio esserci nel bambino.

Infine, Daniel Stern evidenziò come il sapere narrare e narrarsi (*narrative self*) – il bambino narra qualcosa di sé a un altro e apprende a ricevere risposte – sviluppa un potere di contrattazione e di controllo dell'ambiente. La capacità di usare parola è potere di dirsi e dire e di raggiungere ed essere raggiunti dall'altro.

In altri termini, lo studio dello sviluppo del bambino ha dimostrato come la forza si costruisce a poco a poco, fase dopo fase, assimilando, di volta in volta, atteggiamenti che portano a quella che oggi viene chiamata «resilienza».

Le ricerche sull'*Infant Research*[7] hanno mostrato come sin dall'inizio il bambino ha una sua autonomia, che esprime con energia nei confronti del corpo della madre (pianto, urla, rifiuto del cibo, mordere). Siamo ben lontani dalle teorie sulla simbiosi intrauterina smentite già dallo sguardo dell'ecografia, che mostra come il feto ha un suo rapportarsi anche conflittuale con la madre.

Studi tutti che individuano una costante nell'evoluzione infantile: la tendenza a esprimere un proprio potere, a non subire o soccombere, ma a rialzare sempre la testa, a muoversi verso l'autonomia e l'affermazione di sé. Un graduale costruire una propria forza che è anche capacità di gestire quando trattenere e quando no, quando

---

[7] Cf. B. Beebe - F.M. Lachman, *Infant Research e trattamento degli adulti. Un modello sistemico-diadico delle interazioni*, Raffaello Cortina, Milano 2003 (or. 2002).

esprimersi e quando no[8]. Lo sviluppo, cioè, di quell'energia oppositiva che il feto manifesta già scalciando nel grembo materno e che dopo la nascita articola nel piangere, mordere, afferrare, rifiutare il cibo. La grinta, in pratica, è costitutiva della condizione umana[9].

A questo punto lo sguardo si sposta sulle figure genitoriali, che possono dare accoglienza o rifiuto, valenza negativa o positiva all'esprimersi del bambino nella sua crescita. Sarà infatti l'essere cresciuti con un sostegno corporeo-relazionale adeguato la condizione che permetterà al soggetto di affrontare anche le situazioni più difficili, ritrovando in sé, nel contatto vissuto col proprio corpo e nella propria competenza relazionale, la capacità di sentire in pienezza fatica, dolore e travaglio e di rispondere in modo autenticamente propositivo e creativo[10].

Il presupposto perché ciò possa avvenire è costitutivo dell'essere vivente. L'etologia stessa ci viene incontro e ci dice che ogni organismo animale è attrezzato per far fronte anche al pericolo estremo: il venire distrutto. Di fronte alla minaccia di morte, possono essere messi in atto modelli di reazione e di sopravvivenza quali l'attacco/fuga, il collasso/*freezing*. E così anche negli umani, di fronte al trauma, le reazioni saranno o l'estremizzarsi della passività o dell'a-

---

[8] Anche la capacità di controllare i propri sfinteri anali è da leggere come sviluppo della possibilità di incidere o meno sull'ambiente esterno esprimendo un proprio potere: cf. G. Salonia, *L'errore di Perls. Intuizioni e fraintendimenti del postfreudismo gestaltico*, in «GTK Rivista di Psicoterapia» 2 (2011) 49-66.

[9] Per una panoramica più approfondita sulle teorie evolutive, si veda: G. Salonia, *Gestalt Therapy and Developmental Theories*, in G. Francesetti - M. Gecele - J. Roubal (edd.), *Gestalt Therapy in Clinical Practice: From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, Franco Angeli, Milano 2013, 235-249.

[10] G. Salonia, *Dal Noi all'Io-Tu: contributo per una teoria evolutiva del contatto*, in «Quaderni di Gestalt» V (8-9/1989) 45-54; Id., *Danza delle sedie e danza dei pronomi. La Gestalt Therapy con la famiglia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani (in stampa).

gitazione, o la scissione e il collasso. Grazie agli studi di Stephen Porges sulla gerarchia polivagale[11] conosciamo i principi di base per aiutare le persone traumatizzate prendendo le mosse proprio dallo stile di reazione che misero in atto al momento del trauma e che mantengono ancora dopo il trauma (stress post-traumatico)[12].

Nella comprensione della resilienza, una lezione sublime da non dimenticare è stata certamente quella di Victor Frankl[13], che ha sperimentato e descritto come nei campi di concentramento – pur se sottoposti allo stesso clima di terrore e di violenza – era possibile sopravvivere non tanto e non solo per una struttura fisica resistente, ma principalmente per la capacità di avere e scoprire il senso in quell'inferno. Avere un significato nella vita vitalizza ogni energia. Allora anche una ragazza di circa trent'anni può andare verso i forni crematori cantando[14]. E già Søren Kierkegaard aveva scritto che l'avere un "perché", una motivazione, dà l'energia per attraversare ogni difficoltà.

Sicuramente è necessario non ridurre la resilienza a un tema cognitivo, a scanso di sentirsi rispondere, come don Abbondio, che «il coraggio uno non se lo può dare»[15].

---

[11] S.W. Porges, *La teoria polivagale. Fondamenti neurofisiologici delle emozioni, dell'attaccamento, della comunicazione e dell'autoregolazione*, Giovanni Fioriti, Roma 2016.

[12] Fra gli altri, cf. in proposito: P. Ogden - K. Minton - C. Pain, *Il trauma e il corpo. Manuale di psicoterapia sensomotoria*, Istituto Scienze Cognitive, Sassari 2012 (or. 2006).

[13] Cf. V.E. Frankl, *In principio era il senso. Dalla psicoanalisi alla logoterapia*, Queriniana, Roma 1995.

[14] «Lasciammo il campo cantando», scriverà Hillesum: E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 1990 (or. 1981).

[15] A. Manzoni, *I promessi sposi*, Mondadori, Milano 1985, c. XXV.

In ultima analisi, di fronte alla difficoltà di essere (a essere) resilienti, è necessario non tanto ripetere il mantra: «Devo farcela», *We can*, ma individuare quale delle specifiche qualità che formano l'atteggiamento globale della resilienza non è stato assimilato e, quindi, il modo in cui elaborare tale mancanza.

La sensazione intima di essere "più forte delle difficoltà" e di "avere energie per ricominciare dopo qualsiasi contrarietà" è una sicurezza di base che solo – come abbiamo detto – uno sviluppo sano, cioè sostenuto da figure genitoriali accudenti, può garantire. Chi ha maturato questa consapevolezza e competenza diventa resiliente: è cioè capace di affrontare le difficoltà per quello che sono e con tutto se stesso.

Reagire in modo repressivo sarebbe un soffocarle, in modo scisso uno scotomizzare la consapevolezza di esse, in modo euforico negarne la gravità.

Come l'atleta che raccoglie in sé tutta la propria forza, concentrandosi su se stesso, piegandosi, incassando il colpo per scattare quindi con un balzo in avanti e sconfiggere l'avversario, così la reazione resiliente (preziosità del termine!)[16] fluisce, quasi musicalmente, dall'accettare, all'accogliere rimanendo integri al riproiettarsi in avanti. Una flessibilità sinuosa che dice tutto il cammino di crescita che il soggetto (e chi si è preso cura di lui) ha compiuto.

Come nelle arti marziali l'urlo, espressione della propria forza, richiede una preparazione progressiva e una raccolta in unità di tutto se stesso, così la resilienza è genuina se esprime integrità e pienezza ritmati in tre movimenti: mi piego, sento la mia forza e poi il balzo in avanti.

---

[16] L'etimo, dal lat. *resalio* (iterativo di *salio*), indica il salire, il balzare in avanti.

3. Nulla è impossibile… alla relazione

Eppure tante volte si ha il senso di essere travolti, spezzati, annientati dalle circostanze dolorose che la vita ci chiama a vivere, bloccati dinanzi a immagini impensabili e inaccettabili per la nostra mente e il nostro cuore. Che fare? È necessario ripartire dalle due fonti sorgive dell'energia.

– *Il proprio corpo*. Sentirlo tutto, non solo il petto che tende a chiudersi o lo stomaco che si contrae, ma anche i piedi che vogliono agire, la gola che vuole urlare. Sentire tutto il corpo accettando la paura, la vulnerabilità ma senza accartocciarsi o rimpicciolirsi è già momento d'integrità[17]. Un corpo che saprà sentire se stesso solo se avrà imparato a essere ascoltato e riconosciuto da una figura genitoriale, se avrà potuto assecondare la propria spontanea curiosità infantile toccando il corpo della madre o del padre e se sarà stato accarezzato e baciato nella celebrazione della propria bellezza e dell'incanto relazionale, un corpo che avrà parole giuste per esprimere il proprio sentire senza intrusioni o sofisticazioni da parte altrui[18]. «Un bacio salva la vita», ci ricorda il Peter Pan di James Barrie[19].

– Altra fonte di energia sono *i corpi degli altri significativi*, e cioè le relazioni che ci costituiscono e quelle a cui far riferimento. L'uomo

---

[17] Sulle reazioni corporee dell'*anxiety* cf. G. Salonia, *L'Anxiety come interruzione nella Gestalt Therapy*, in G. Salonia - V. Conte - P. Argentino, *Devo sapere subito se sono vivo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, 33-53.

[18] È ciò che succede nei casi che producono modalità relazionali *borderline*; cf. G. Salonia (ed.), *La luna è fatta di formaggio. Terapeuti gestaltisti traducono il linguaggio borderline*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2014.

[19] Al riguardo cf. G. Salonia, *Peter Pan: il bambino non baciato*, in Id. (ed.), *La vera storia di Peter Pan. Un bacio salva la vita*, Cittadella, Assisi 2016, 11-43.

nasce da una relazione e di relazioni si nutre. E fra le tante traità[20] che instaura nel proprio percorso di vita alcune rivestono un'importanza fondativa o perché all'origine della storia (sin dai primi mesi di vita) o perché – pur se rispetto a un adulto ormai maturo – contribuiscono a processi di risanamento di antiche ferite e alla sperimentazione di modalità relazionali sane e nutrienti. A un nuovo nascere. La forza d'animo è forza della relazione. Di una relazione intercorporea, dove sento il mio corpo e il corpo dell'altro che è in contatto con me[21]. Chi ha sperimentato il benessere relazionale sa chiedere sostegno e affidarsi: anche di fronte alle più pesanti asprezze, sa accettare la propria fragilità senza assolutizzarla e senza negarla. Sa che il patema che scorre nel suo corpo approssimandosi all'altro è energia che vibra nel desiderio dell'incontro e avrà imparato ad attraversare e a superare gli ostacoli, nella fiducia che il dopo riserverà forse tristezza e dolore, ma sarà vita[22]. Come disse papa Francesco:

---

[20] Sulla traità (di derivazione buberiana, sta per «confine di contatto» [*ndr*]) cf. B. Kimura, *Tra. Per una fenomenologia dell'incontro*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013; G. Salonia, *L'esser-ci-tra. Aida e confine di contatto in Bin Kimura e in Gestalt Therapy*, in Kimura, *Tra. Per una fenomenologia dell'incontro*, 5-17.

[21] Cf. G. Salonia, *La psicoterapia della Gestalt e il lavoro sul corpo. Per una rilettura del fitness*, in S. Vero, *Il corpo disabitato. Semiologia, fenomenologia e psicopatologia del fitness*, Franco Angeli, Milano 2008, 51-71.

[22] Da ricordare anche che molti studiosi sottolineano l'effetto di sostegno non già di relazioni significative, ma di contesti sociali aggreganti e compatti, che favoriscono il senso di sicurezza e la disponibilità d'animo a credere nelle proprie forze. Così, ad esempio: F. Emiliani, *Processi di crescita tra protezione e rischio*, in P. Di Blasio, *Contesti relazionali e processi di sviluppo*, Raffaello Cortina, Milano 1995; E.H. Grotberg, *A Guide to Promotiong Resilience in Children: Strengthening the Human Spirit*, Bernard van Leer Foundation, The Hague (NL) 1995; S.M. Nettles - M.J. Mason, *Zones of Narrative Safety: Promoting Psychosocial Resilience in Young People*, in «Journal of Primary Prevention» 25 (3/2004) 359-373. Scrive mons. Galantino: «La resilienza potenzia i suoi benèfici effetti se sostenuta dalla collaborazio-

> Ci sono due modi di guardare alle difficoltà della vita: o le si guarda come qualcosa che ti blocca, che ti distrugge, che ti tiene fermo, oppure le si guarda come una reale opportunità[23].

4. Oltre la resilienza: donarsi

Come ci ricorda il teologo Giuseppe Ruggieri commentando il "sopportarsi a vicenda" di Paolo (cf. Ef 4,2), il "dare e ricevere sostegno" nei momenti di fragilità e vulnerabilità è qualità del cristiano[24].

Anche Gesù nel Getsemani – entrando nell'agone che l'attendeva – chiese conforto ai suoi discepoli. E il loro addormentarsi (cf. Mt 20,40) fu riparato da un angelo (cf. Lc 22,43). Forse fu riparato anche dal ricordo di sua madre, che gli aveva insegnato sin da piccolo a ripetere come figlio al Padre: «Avvenga per me secondo la tua parola»[25]. L'obbedienza di Giuseppe e di Maria, la forza dello Spirito hanno generato il miracolo della resilienza di Gesù di Nazaret nel momento più drammatico della sua e della nostra storia[26].

---

ne e dalla coesione» (N. Galantino, *Resilienza. Gli ostacoli come opportunità*, in «Il Sole 24Ore», 2 ottobre 2016).

[23] Francesco, *Discorso* ai giovani allo stadio Kasarani di Nairobi (27 novembre 2015), in *https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151127_kenya-giovani.html* (15.3.2017).

[24] G. Ruggieri, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Carocci, Roma 2007.

[25] Lc 1,38. Una suggestiva poesia di Marco Beck immagina che sia stata Maria a suggerire al figlio di aggiungere al *Padre nostro* «Avvenga (come all'angelo risposi) quello che vuoi»: M. Beck, *Quarta stazione. Gesù incontra sua madre*, in F. Castelli (ed.), *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 8, Città Nuova, Roma 2002, 264-267, 267.

[26] Dirà Pascal che «Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo» (B. Pascal, *Il mistero di Gesù*, in Id., *Pensieri*, Paoline, Cinisello B. [MI] 1987, n. 553).

Segno della resilienza non è sentire il coraggio (e negare la paura), ma il sentirsi "pronti": «Firmavit faciem suam» («prese la ferma decisione») aveva già detto Luca parlando di Gesù che si avviava a Gerusalemme (Lc 9,51). Solo chi ha ricevuto e riceve un dono (il dono della presenza che "supporta") può sentire dentro il proprio corpo e la propria anima di "essere pronto". A questo punto si svela il cuore della resilienza: essere pienamente se stessi ed essere pronti a donarsi, a consegnarsi.

Pronti a consegnarsi: ecco il punto di arrivo di ogni cammino educativa e curativo. Pronti: e cioè aver maturato tutte quelle competenze che formano il potere personale. Consegnarsi: essere disposti a rischiare nel dono.

Risulta (sembra) più facile spesso evitare il sentire la propria pienezza e tenersela per sé, ma il rischio è l'atrofizzarsi nell'autoreferenzialità. Più facile lasciarsi bloccare dalla paura, ma il rischio è non arrivare mai alla propria pienezza. Solo il donarsi fa vincere la paura e permette alla pienezza di diventare generativa. Ecco perché l'insegnamento di Gesù di Nazaret rimane la descrizione più intrigante della resilienza:

> La donna, quando partorisce, è nel dolore, perché è venuta la sua ora; ma, quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più della sofferenza, per la gioia che è venuto al mondo un uomo (Gv 16,21).

Quando la donna sente le contrazioni tutto il corpo soffre, ma ecco la sfida: chiudersi, rischiando di lacerassi e far soffrire il bimbo che preme per uscire, o consegnarsi alla vita che preme e aprirsi nonostante il dolore? Il che significa poi continuare a respirare con pienezza. Solo il corpo che vibra sa il ritmo della resilienza: accoglie il dolore e lo trasforma in nuova vita...

Sommario

Partendo dall'etimo del termine e scorrendo fra teorie scientifiche che discutono l'argomento, l'autore sottolinea la base relazionale intercorporea della capacità di accogliere in sé le avversità e di rispondere in modo originale, creativo, vigoroso ad esse. Predisposto sin dal grembo materno a reagire e a esprimersi, l'essere umano sviluppa tale competenza come proprio bagaglio non attraverso un'operazione cognitiva o intellettiva, ma per aver acquisito, a livello esperienziale relazionale, una sicurezza interiore che gli permetterà di non negare il dolore né di minimizzarlo o enfatizzarlo, ma di farne parte integrante del proprio essere e di farlo fruttificare. Un tale atteggiamento interiore resiliente rientra nel modo cristiano di vivere, trovando compimento pieno nel consegnarsi – come Maria, come Gesù – fino alla prova ultima: il dono di sé. Questo il cuore della resilienza: essere pienamente se stessi ed essere pronti a donarsi, a consegnarsi.

CredereOggi 37 (2/2017) **n. 218**, 143-157

Vulnerabilità dell'amore: la teologia clinica

Domenico Cravero *

Per indicare le forme nuove del disagio e della sofferenza delle persone, delle famiglie e delle istituzioni, si fa sempre più ricorso al concetto di vulnerabilità. Questo malessere diffuso e sommerso è difficile da percepire e ancor più da concettualizzare. Non è riconducibile alla povertà, all'emarginazione o al disagio psicosociale, anche se, nella vulnerabilità, si è esposti a derive che portano poi all'esclusione sociale e alla povertà estrema.

La fragilità è, in realtà, la condizione costitutiva del nostro abitare il mondo. Nasciamo nella massima impotenza e moriamo perché attaccati e vinti. Veniamo al mondo incompleti e mancanti. La vita ci sfugge, si sottrae da ogni parte al nostro controllo. Non ne siamo

---

* Parroco, ricercatore, psicologo e psicoterapeuta, coordinatore di comunità e progetti formativi per adolescenti, giovani e adulti (*info@mediavia.it*).

padroni. Siamo, dunque, vulnerabili, fatti di terra, figli di «Adamo» (che significa: «Del colore della terra»).

Non è facile accettarci così. Quando siamo presi in fallo nei nostri limiti, d'istinto attribuiamo la causa ad altri. La nostra prima reazione alla sconfitta e al dramma è la negazione. Ci vuole una vita intera per riconoscerci impotenti e vulnerabili. La vita, tuttavia, si umanizza solo in questo quotidiano lavoro: trovare pace nella nostra debolezza, vivere felici pur sapendosi precari, accettare la nostra inconsistenza.

La santità stessa consiste nel lasciare che lo Spirito trasformi la nostra povertà in beatitudine evangelica. Ci sono, infatti, dimensioni della vita esaltate proprio dalla condizione della fragilità: il senso della meraviglia, il risveglio della coscienza morale, l'apertura verso il nuovo, la ricerca dei legami. La vulnerabilità domanda aiuto: «Non riesco a essere ciò che vorrei», «da solo non posso», «ho bisogno di te»... Questo grido è preghiera, anche quando non si conosce ancora la misericordia di Dio. Pregare, infatti, è lasciarsi portare da un'attesa. Accettare di entrare in preghiera è far emergere i desideri più profondi. Prega solo chi si sente povero: «Non mi ritrovo più: troppi pericoli, troppa ostilità; ce la farò?», «spera e conserva il coraggio», «il Signore è buono con chi lo invoca».

Si diventa umani solo attraverso atti di fiducia e di affidamento.

1. Corpo perfetto, corpo mortale

La riflessione sulla vulnerabilità non può prescindere dal fatto che gli esseri umani hanno la possibilità tecnologica, medica e culturale, e quindi la responsabilità, di modificare il loro corpo. Questo potere sul corpo è sempre stato esercitato nel corso della storia ma, oggi, ne abbiamo una consapevolezza e un'ampiezza fino

a poco tempo fa inimmaginabili. Oggi si può intervenire sui corpi non solo dall'esterno, ma dall'interno, manomettendo la struttura stessa della vita.

> Corpo perfetto, corpo immortale.
> Il corpo è la frontiera che si può violare[1].

Il testo (rock) esprime perfettamente l'immaginario iperbolico del potere tecnologico. Eppure, più aumenta il suo potere, più la scienza rivela la sua incompletezza. Più si fa invasiva la tecnologia, meno sicure sono le sue operazioni. Il testo musicale continua:

> La vita spesso è una discarica di sogni
> Che sembra un film dove tutto è deciso
> Sotto ad un cielo d'un grigio infinito.

La scienza da sola può non essere in grado di assumere decisioni a proposito delle problematiche umane, non è nelle sue facoltà sciogliere la vulnerabilità umana. Il potere della tecnologia e della scienza è incompleto proprio perché non risponde in modo soddisfacente alle questioni umane. La sua promessa d'infinito si disperde nel grigiore del nonsenso, si rovescia nella società del controllo. L'inarrestabile diffusione dell'abuso delle droghe, a dispetto dello sforzo profuso nella lotta per contrastarla, è un esempio rappresentativo.

La sola considerazione della libertà individuale e l'appello alle conoscenze scientifiche e alle loro applicazioni mediche e tecnologiche, non possono che condurre a esiti opposti e fallimentari: la liberalizzazione o la repressione.

---

[1] Subsonica, *Corpo a corpo*, in Id., *Terrestre*, Virgin Music - EMI music 2005, *tracklist* 1 (album, testi di M. Casacci - D. Di Leo - S. Romano).

La vulnerabilità appare una condizione legata soprattutto a un forte indebolimento dell'integrazione sociale. Questo avviene a causa della precarietà del lavoro, dell'ingovernabilità dell'economia globalizzata, della corruzione della politica, dalla crisi educativa e del disorientamento etico. Aumentiamo i sistemi di sicurezza e le difese psicologiche come "protezione" dall'incontro con l'altro. Si diffonde un'anestesia sociale che ottunde e allontana, che toglie la sensibilità e annebbia il pensiero. Non sopportiamo la fragilità dell'altro per non dover imbatterci nella nostra.

Riconoscere la fragilità come base delle vite nostre e altrui ci aiuta, invece, a considerare ogni situazione come luogo di possibilità, di rinascita, di rigenerazione. Si può accettare l'incompiutezza della nostra esistenza e ciò nonostante gustare la bellezza del vivere.

Il primo impegno per una politica del corpo di alto profilo etico è mettere a disposizione lo straordinario potere di cui disponiamo a favore dei corpi in condizioni di vulnerabilità.

Si può contrastare la vulnerabilità attraverso la cultura di solidarietà e la passione condivisa intorno alla vita. La "compassione" è la più alta espressione del riconoscimento dell'intimo legame di tutti i corpi, sani e malati, prestanti e deboli. La solidarietà è la pubblica riammissione del corpo debilitato, celato dalla vergogna e sottratto alla comunità.

È necessario sostare per riflettere e capire, far convergere i saperi per rigenerare le pratiche della solidarietà e della presa in carico delle persone.

Diventa importante anche creare un linguaggio comune e definire nuove prassi sociali e politiche d'intervento, nuove forme di prossimità e di aiuto, che non utilizzino in modo confuso concetti che vanno tenuti distinti: povertà economica, fragilità psicologica, precarietà sociale, rischio, emarginazione.

2. La vulnerabilità dell'amore

La risposta umana alla vulnerabilità è l'amore.

Il nostro sistema psichico (la mente) non si forma spontaneamente, come se già fosse inscritto nel codice biologico. L'individualità psichica si costruisce attraverso l'interiorizzazione dei legami vitali e sociali, in cui nasciamo, cresciamo e viviamo. L'amore è lo spazio interpersonale in cui la vita biologica diventa umana. Una vita senza prossimo, un'esistenza senza amore è il vuoto, il deserto inabitabile dell'esasperazione dell'io che vuole "farsi da sé". Non c'è, invece, sicurezza maggiore di sentirci amati. «Amo e sono amato, dunque sono»[2]. Una mano stretta nel momento del dolore è più potente di un analgesico; uno sguardo affettuoso ci fa ritornare le forze; una spalla su cui posarsi è più dolce di una scena erotica; un bacio sincero ci fa battere il cuore.

Ci attende ancora un lungo cammino di ricerca e sperimentazione per riconoscere nei legami il rimedio più efficace alla vulnerabilità.

Nessuno, in realtà, esiste da sé, ma ciò che è, lo riceve dagli altri. Si esiste solo perché voluti, amati, considerati. Non abbiamo scelto di nascere; siamo stati voluti e proveniamo da altri. Grazie agli altri possiamo uscire da noi stessi, sopportare le nostre fragilità, cercare di portare quelle degli altri. È questo il nostro male: la fantasia dell'autorealizzazione, il culto dell'io e dei vantaggi individuali, il mito dell'efficacia e dell'efficienza, della prestazione e del merito. Così la vulnerabilità diventa un tormento. Chi si crede perfetto non perdona, ma neppure si perdona.

---

[2] Cf. J.L. Marion, *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*, Cantagalli, Siena 2007 (or. 2003); cf. Id., *Dialogo con l'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 2008; anche E. Mounier, *Il personalismo*, AVE, Roma 1964, 49 (*ndr*).

L'amore però, paradossalmente, ci rende ancor più vulnerabili al bisogno dell'altro, all'ansia della separazione, al timore dell'abbandono. L'amore, infatti, esige la fede.

Tutta la vita umana, in realtà, si regge su atti di fede: nei rapporti primari, nelle relazioni sociali, nel proprio posto nel mondo. Fede significa, infatti, dare fiducia, fare affidamento. Oggi c'è un difetto generalizzato della fede, non solo di quella religiosa. Il danno più grave causato dalla secolarizzazione non riguarda solo il livello delle verità di fede, ma la caduta della speranza, la morte del prossimo[3].

Viviamo tempi in cui l'amore sembra essersi corrotto. È diventato per molti un'esperienza inaffidabile, come un alimento alterato, che non nutre più. La vita, sganciata dal senso dato dai legami primari sicuri, diventa così insopportabile, invivibile.

È possibile sbarazzarsi di Dio, ma non è facile sostituire il posto che occupava. Si può capovolgere l'atto di fede: «Dio è amore» e proclamare che «l'amore è dio». Si può lasciar cadere il rapporto con Dio nella preghiera e nella liturgia e celebrare l'onnipotenza affettiva nella pietà contemporanea dell'amore. Gli esiti sono incerti. L'ultimo residuo del sacro sembra, infatti, la religione civile dell'amore[4]. Il dono di sé è un duro lavoro nella quotidianità concreta delle persone. La religione dell'amore sceglie la strada facile: ritiene sufficiente l'amore iscritto nel vissuto emozionale. L'affettività del sacro e il culto dell'affetto non hanno bisogno di alcuna rivelazione, né di radicarsi in alcuna tradizione. Basta il cuore umano. Non sapendo chi sia Dio, la religione dell'affetto preferisce parlare genericamente del divino immanente nel mondo. Non c'è bisogno di trascendenza, né di alcun'altra eteronomia. Si esclude il "salto" della fede.

---

[3] Cf. L. Zoja, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009.

[4] U. Beck - E. Beck-Gernsheim, *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, c. 4.

Gli affetti appaiono così nell'ambivalenza della gratificazione istantanea: fanno gioire e fanno soffrire con una gradazione che non ha il pari in altra esperienza. Alla leggerezza delle relazioni senza impegno non corrisponde però la stabilità del piacere, ma un'affettività inquieta e pesante. All'amore "liquido", seguono le identificazioni "solide" delle dipendenze, delle immaturità; alla fragilità degli affetti subentra l'ingannevole sponda dei comportamenti standardizzati nella pressione all'uniformità; alla gratificazione illusoria del narcisismo la paura dell'altro. Il partner umano lascia il posto a oggetti inumani (lavoro, carriera, acquisti, droga, alcol, cibo…).

La corruzione dell'amore avvantaggia il codice materno. L'amore è interpretato come affetto; l'"affetto" è vissuto come appagamento immediato. L'obbedienza (facoltà dell'ascolto!) cessa di essere una virtù e scompare dallo stesso vocabolario, come se non potesse neppure essere pensata. La perdita dell'amore riguarda anche la religiosità, che diventa emozionale e "devozionista". Condiziona anche la pastorale che si focalizza sul potere della soddisfazione affettiva, dimenticando il primato della sequela[5]. Nelle famiglie si diffonde una vera mutazione nei rapporti tra i ruoli: non è più il figlio che cerca di adattarsi alle norme simboliche che regolano la vita, sono i genitori che obbediscono alla legge stabilita dal capriccio. I genitori rompono il patto generazionale con gli insegnanti, mostrando così ai figli che non esiste un ordine affidabile. La corruzione dilaga a tutti i livelli, in deroga a ogni legge e misura. Sembra scomparire dalla scena politica e sociale il senso di colpa e della vergogna.

Nella corruzione dell'amore diventiamo tutti più vulnerabili e la nostra personalità è più incerta e fragile. Nell'immaturità affettiva predominano i comportamenti mimati dove vince la simulazione.

---

[5] Cf. il mio *La pastorale centrata sull'affetto*, EMP, Padova 2011.

Il dileguamento del codice paterno si traduce nella difficoltà quotidiana a vivere insieme e ad attribuire valore e rispetto alle istituzioni. Se si perde "il padre", finisce il legame fraterno. L'evanescenza della legge simbolica moltiplica il ricorso assillante alle leggi. Insieme all'eclissi della pratica educativa, frana la moralità pubblica. Si ritrae il senso condiviso della vita, si diventa incapaci di legami sociali creativi. Aumentano, fino all'insostenibile, le pretese nei confronti degli altri e la fuga dalla responsabilità. La cultura dei diritti dimentica l'eguale necessità dei doveri. Diminuisce la partecipazione sociale, aumenta il lavoro degli avvocati e degli psicoterapeuti.

Al tempo del trionfo della realtà virtuale e dello spettacolo, è possibile fare tutto senza crederci, agire senza calcolare le conseguenze, mimare anziché compiere scelte umane. Si crea così, spesso, una condizione paradossale, dove da una parte si dichiara il primato dell'affetto, dall'altra si preclude la possibilità, reale ed emozionale, d'instaurare legami. Con lucidità e determinazione papa Francesco descrive le ricadute dell'immaturità affettiva, per esempio nella vita del prete, come un'oscura mondanità che si manifesta in una pluralità di atteggiamenti:

> In alcuni si nota una cura ostentata della liturgia, della dottrina e del prestigio della chiesa, ma senza che li preoccupi il reale inserimento del vangelo nel popolo di Dio e nei bisogni concreti della storia. In tal modo la vita della Chiesa si trasforma in un pezzo da museo o in un possesso di pochi. In altri, la medesima mondanità spirituale si nasconde dietro il fascino di poter mostrare conquiste sociali e politiche, o in una vanagloria legata alla gestione di faccende pratiche, o in un'attrazione per le dinamiche di autostima e di realizzazione autoreferenziale. […] Non c'è più fervore evangelico, ma il godimento spurio di un autocompiacimento egocentrico[6].

---

[6] Francesco, Esortazione apost. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 95.

3. La religione dell'amore

Nell'immaturità dell'amore, veniamo in contatto con la nostra parte oscura: «Niente è più infido del cuore e difficilmente guarisce! Chi lo può conoscere?» (Ger 17,9) Nell'acuta analisi di Marcel Gauchet il disincanto del mondo si accompagna alla difficoltà di essere se stessi, massima espressione della vulnerabilità.

> La società del dopo la religione è anche la società dove la questione della follia e del turbamento intimo assume uno sviluppo senza precedenti[7]

La crisi dell'amore si accompagna al declino del religioso. Parafrasando l'affermazione della prima lettera di Giovanni (cf. 1Gv 4,20), si può domandare: «Come si potrebbe credere in Dio che non si vede, se non si pone fiducia nelle persone che si vedono?». La fede deriva dall'ascolto (cf. Rm 10,17), ma oggi viviamo una condizione di sordità, di disattenzione e di apatia quotidiana, culturalmente indotte dalla tecnologia avanzata. Questa insensibilità si nota soprattutto nei confronti dalla sofferenza dei vulnerabili. Le cose poi si fanno serie quando, nel disorientamento etico e nella corruzione, si confondono male e bene. Nell'immaturità affettiva, la chiacchiera e il pettegolezzo non conoscono limiti, nei loro due versanti della complicità preconcetta e della critica feroce. I legami interpersonali richiedono, invece, un'intesa vera.

Nessuna illusione sulla religione dell'amore. L'amore ci manca perché non ne siamo capaci e non ci è dato colmarne la misura. Noi sperimentiamo la domanda d'amore come bisogno di affetto, insaziabile, destinato a rivelarsi sempre mancante.

---

[7] M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985 (2005²), 302.

I cristiani, quando tentano di percorrere la strada ardua dell'amore, incontrano la croce di Cristo. Essa rende evidente l'inevitabile delusione dell'amore solo umano. La beatitudine del povero e le icone compassionevoli del cattolicesimo, senza la croce rimangono pura mitologia e luoghi comuni. Affrontare la croce e credere nella risurrezione fanno la differenza con la spiritualità secolarizzata dell'amore. Croce e risurrezione si rimandano circolarmente: la risurrezione è la prova della salvezza della croce (secondo la predicazione degli apostoli), la croce, amore più forte della morte, è la prova della risurrezione (secondo il vangelo di Giovanni). Nella croce la miseria dell'amore si apre alla misericordia divina: «Padre, perdona loro…» (Lc 23,34).

Nella fede cristiana la speranza è un dono: non si crea, si attende. Si rimane lì, fermi al proprio posto: nella «fatica della vostra carità» e nella «fermezza della vostra speranza» (1Ts 1,3) nell'opera personale e sociale di rimettere gli "scarti" al centro.

Nel rinnovamento conciliare la chiesa ha preso maggiore coscienza che il servizio ai poveri è parte costitutiva della sua missione. Se la chiesa non sceglie i vulnerabili, tradisce la sua missione. In numerose comunità parrocchiali sono fioriti servizi e iniziative, spesso originali e ammirevoli, per rispondere concretamente alle povertà emergenti: centri di ascolto e accoglienza per persone in difficoltà italiane o straniere, servizi per rispondere al bisogno dei giovani, centri di aiuto alla vita, mense e dispensari per i poveri. Queste parrocchie educano i cristiani a cercare Dio non solo nei luoghi "puri" (la Scrittura, i sacramenti, la liturgia), ma anche nei luoghi "contaminati": là dove si condensa la debolezza e la precarietà e dove più evidenti diventano le contraddizioni e le tensioni della società ingiusta.

Non si può, quindi, capire il Vangelo senza considerare la povertà reale, la fragilità delle persone. È avvenuto così, per esempio,

nella storia di san Francesco d'Assisi, che si decise verso Cristo dopo l'incontro con il lebbroso.

Nessuno mette in dubbio il primato della carità; tuttavia, dalla centralità dell'agape la teologia ricava ancora troppo poco per la vita dei cristiani e per la speranza del mondo.

4. La teologia clinica

La riflessione che unisce condizione di vulnerabilità e ricerca religiosa può assumere l'aggettivo "clinica", per indicare la responsabilità del pensiero religioso quando diventa fondamentalmente pratico[8]. Teologia clinica è la ricerca di fede, posta al servizio della qualità della vita, della correttezza delle disposizioni umane alla fede e alle pratiche pastorali. È il modo, umano e teologico insieme, di affrontare la corruzione dell'amore e l'immaturità della vita affettiva.

Questa riflessione aiuta il catechista e l'educatore nella fede a compiere un discernimento acuto, capace di rimediare o prevenire il rischio dell'inconsistenza della fede, provocata dall'immaturità umana (di chi «non ha in sé radice», Mt 13,21). La fede potrebbe diventare, infatti, sale insipido (cf. Mt 5,13), lievito (cf. Mt 13,33) spento; il seme può cadere in terra incolta. In questo caso non servirebbe a nulla (cf. Mt 13,22). La teologia clinica cerca in ogni modo di liberare la fede dall'idolatria, dalla sua perversione nella menzogna o nell'insignificanza, dallo stravolgimento operato dalla seduzione dell'immagine. Sollecitata anche dalle scienze umane, la teologia clinica cerca di chiarire i fenomeni di deriva patologica di

---

[8] Cf. H.-J. Gagey, *La vérité s'accomplit*, Bayard, Montrouge (Hauts-de-Seine) 2009.

certe espressioni religiose e l'inconcludenza della religione "vuota". Venire in chiesa e sentire parole alte e sublimi, ma astratte e lontane nella loro applicabilità, produce una reazione di delusione e un movimento di ribellione.

Fede autentica è quella che si manifesta come il più grande aiuto per affrontare e trasformare la vulnerabilità. Il compito della teologia clinica è considerare il Dio di Gesù Cristo come un fattore di cui tener conto nello svolgimento della storia, un Dio nascosto ma non estromesso. Non esprimibile razionalmente, eppure misteriosamente presente.

5. Le opere e la fede. Assumersi il rischio dell'azione

Nei secoli passati la fede era supportata da strutture sociali, che rendevano credibili le sue parole. Oggi sono necessarie pratiche di evangelizzazione che aprano la strada, come fece un tempo Giovanni Battista con Gesù.

Non possiamo trasformare la realtà introducendo qualche pensiero (sulla vulnerabilità, sulla generosità); possiamo, invece, cambiare il pensiero attraverso l'azione. Esiste un automatismo che la psicologia sperimentale ha individuato e descritto da tempo secondo il quale la mente umana non sopporta a lungo la contraddizione tra il pensare e il fare[9]. Una persona, per esempio, può notare la discordanza della propria azione con ciò di cui dice di essere convinta. Se in seguito non è disposta a ritrovare l'effettiva coerenza, finisce per ritenere "giusto" ciò che fa. Mantiene la pratica, cambia l'ideale. Si può rovesciare il processo in positivo. Si può incomin-

---

[9] Cf. L. Festinger, *La teoria della dissonanza cognitiva*, Franco Angeli, Milano 2009 (or. 1957).

ciare ad "avere mani" (stare con i vulnerabili) e si finirà anche con l'"avere testa" (mobilitarsi per nuovi stili di vita e di società). Avere mani non significa fare tutto e dare risposta a ogni domanda, ma assumersi il rischio dell'azione, dove l'urgenza chiama a mobilitarsi visibilmente con i propri mezzi, nell'educazione e nella solidarietà.

Per uno strano paradosso l'eclissi (o la negazione) del divino non ha soppresso né la spiritualità più intimistica, né la ritualità più convulsa, né il ritorno del sacro più imprevedibile. Questa dinamica "schizoide" (che in teologia è la negazione dell'incarnazione, in pastorale il rifiuto dell'impegno nella storia, nella pratica educativa la paura della sofferenza, nel rapporto di coppia il venir meno della fedeltà...) annulla la realtà cristiana poiché è già in sé una perdita della fede in generale, una fuga dalla vita reale, una rimozione della pesantezza della quotidianità.

La mentalità schizoide è sottesa in tante esperienze "misticheggianti", nelle quali ci si sente identificati con il divino, dove all'"eletto" la vittoria del bene è comunque garantita, insieme alla salute, al benessere, al successo. È possibile evitare la fatica dell'assunzione di responsabilità nella realtà mondana. La spiritualità, presentata in un modo avvincente e catturante, è così vissuta come ricerca di un "nutrimento" che non è grazia, ma la celebrazione di se stessi oltre lo steccato della realtà. Si cerca una religiosità che faccia bene, funzionale alla realizzazione delle potenzialità personali, rassicurante per il fragile equilibrio dell'identità psicologica. Le religiosità emozionali sono espressioni umane povere, che accendono facilmente l'entusiasmano, perché la mediocrità è più aggregante e appagante della nobiltà del pensiero e della vita.

Si può far coincidere la maturità affettiva con la capacità di donazione, entrando così nel nucleo essenziale del mistero eucaristico, che fonda l'identità del cristiano. Il dono richiede gratuità, libertà dal "controdono" (il riconoscimento affettivo, la gratificazione

istantanea, la remunerazione, la carriera…). Non impegna secondo calcolo, ma secondo libertà. La gratuità pura, tuttavia, appare oggi totalmente fuori dall'orizzonte umano. La corruzione dell'amore ce ne rende incapaci. Si crea così una condizione favorevole per annunciare il primato della grazia.

I luoghi di accoglienza e di cura della vulnerabilità possono essere gli avamposti della ricerca di nuovi percorsi di civiltà. In questi servizi si generano tessuti di relazione fraterna e responsabile, si trasforma la paura in speranza, si assumere il senso d'impotenza per superarlo e trasformarlo in energia dinamica, in resilienza. La fraternità tra sconosciuti, libera e gratuita ha una forza travolgente di rottura rinnovatrice.

Coloro che lavorano con dedizione negli ospedali, nelle carceri, nelle periferie delle grandi città (con droga e violenza) o al servizio di handicap ed esclusi, sanno di questa forza. I credenti vi riconoscono il lavoro nascosto dello Spirito.

Chi segue Gesù cerca non solo di farsi carico della vulnerabilità, ma fa anche opera d'inculturazione. L'ideale evangelico è alto e sorpassa ampiamente la mera assistenza. Secondo l'indicazione e l'esempio di Gesù, infatti, non si tratta solo di "farsi prossimi" (cf. Lc 10,29), ma di fare degli "scarti" una «meraviglia» (cf. Mt 21,42). I punti di forza del messaggio evangelico sono piuttosto "punti di bellezza". La vita di Gesù non è stata solo buona («Ha fatto bene ogni cosa», Mc 7,37). La sua vita è stata anche bella, per la profondità delle sue amicizie, per la passione dei suoi ideali, per la libertà del suo comportamento. La sua umanità, pienamente riuscita, ha raccontato in modo definitivo il volto di Dio che nessuno mai ha potuto vedere (cf. Gv 1,18). La sua vita è stata bella perché spesa in amore (cf. 1Gv 4).

Che cos'è più umano: farsi carico o passare oltre? Mettersi al servizio o esercitare potere? Che cosa è più sano: amare o odiare?

Affermare se stessi o farsi dono? Che cos'è più giusto: preoccuparsi degli altri o vivere nell'indifferenza? Solo l'esistenza donata è pienamente umana, capace quindi di esprimere Dio. La maturità affettiva, i percorsi educativi che la preparano e le forme di vita comune che la conservano, sono condizioni che oggi possono efficacemente predisporre all'incontro liberante del Vangelo.

La pienezza dell'umano è il vero criterio di verifica della maturità affettiva.

Sommario

Esiste una condizione di fragilità, di vulnerabilità, difficile da definire e da percepire, che è costitutiva del nostro abitare il mondo. Essa appare, oggi, amplificata dal forte indebolimento dell'integrazione sociale. Noi esistiamo solo in quanto voluti, amati, considerati. Proveniamo da altri, grazie agli altri possiamo uscire da noi stessi e affrontare le nostre debolezze. L'amore però presuppone un atteggiamento generalizzato di fede, fiducia, affidamento. Viviamo tempi in cui l'amore sembra essersi corrotto. La crisi dell'amore si accompagna al declino della fede. Per invertire questa tendenza narcisistica occorre *in primis* provare a stare con i vulnerabili per finire col mobilitare anche la testa (nuovi stili di vita e di società). Un percorso dov'è possibile incontrare Cristo crocifisso e risorto; non omissibile senza tradire missione evangelica. È il modo, umano e teologico ("clinico") insieme, di affrontare la corruzione dell'amore e l'immaturità della vita affettiva.

CRISTIANI REALI, **NON VIRTUALI O IN SCADENZA**!

pp. 48, € 4,50

Il primo è un libricino illustrato, pensato e scritto per ragazzi che si apprestano a ricevere **la cresima**. L'autore, sensibile e attento alle urgenze e trepidazioni che i ragazzi vivono nel nostro tempo, si appresta a indicare loro un cammino di crescita nella fede. Come declinare oggi i sette doni dello Spirito Santo: Sapienza, Intelletto, Consiglio, Fortezza, Conoscenza di Dio, Pietà, Timor di Dio. «Il dono perfetto» è Gesù! Nove illustrazioni realizzate dal fumettista Luca Salvagno con colori vivaci e graficamente adatti ai ragazzi.
L'altro è un semplice ed esaustivo sussidio per preparare, celebrare e vivere **il battesimo** e conoscerne e comprenderne le motivazioni che portano a farne la scelta. A partire dall'evento della nascita, si riflette sul significato dell'educazione genitoriale. Sono libricini dall'approccio semplice e dal linguaggio attuale, utili ai genitori e ai formatori: sacerdoti, catechisti, IdR, e quanti operano direttamente nella pastorale, educatori, padrini e madrine.

pp. 96, € 9,00

GIORGIO RONZONI, è presbitero e parroco di Santa Sofia in Padova. Insegna catechetica e teologia pastorale presso la Facoltà Teologica del Triveneto (Padova). Presso l'EMP ha curato il noto testo sul «burnout» tra i presbiteri: *Ardere, non bruciarsi* (2011); e scritto *Una pietra scartata* (2014); *Le sètte sorelle* (2015), *Via crucis secondo Marco* (2015).

LUCA SALVAGNO, illustratore e fumettista, nel 1988 esordisce sulle pagine del «Messaggero dei Ragazzi» e in seguito raccoglie l'eredità Benito Franco Jacovitti continuando le storie del mitico personaggio Cocco Bill. Per EMP ha illustrato il noto (gran successo di critica) *A laude di Gesù Cristo* e *del poverello Francesco* (2005), e *Natale francescano* (2016).

DOMENICO CRAVERO, parroco, educatore, psicologo e ricercatore. Presso l'EMP ha pubblicato: *La pastorale centrata sull'affetto* (2011); *Ripartire da Cristo* (2011); *Nel cuore della vita* (2012); *Educare il desiderio* (2012); *L'educazione alla solitudine* (2012); *Asciugherà ogni lacrima dai loro occhi* (2012); *Alimentare il corpo, nutrire l'anima* (2014); *A tavola come all'altare* (2014); *Vulnerabilità* (2015); *Dono* (2016).

PER ORDINI E INFORMAZIONI

Edizioni Messaggero Padova - via Orto Botanico, 11 • 35123 Padova
numero verde 800-508036 • fax 049 8225688
e-mail: *emp@santantonio.org* • *www.edizionimessaggero.it*

CredereOggi 37 (2/2017) **n. 218**, 159-166

DOCUMENTAZIONE

Proponiamo due brani di un testo rilevante della ricerca psichiatrica e umana di Eugenio Borgna, *primario emerito di Psichiatria dell'Ospedale Maggiore di Novara e libero docente in Clinica delle malattie nervose e mentali presso l'Università degli studi di Milano (La Statale). Il suo libro* L'attesa e la speranza[1] *è un appassionato racconto delle strutture portanti della condizione umana, che accomunano normalità ed esperienze psicotiche. Speranza e attesa, come anche noia e malinconia, felicità e non senso dell'esistere scandiscono il tempo vissuto nelle diverse età e situazioni della vita. Sono anche figurazioni nell'anima, che definiscono la vulnerabilità di cui siamo fatti. La compagnia umana e la cura terapeutica presuppongono entrambe la medesima disposizione spirituale: l'empatia, la capacità di "mettersi nei panni" dell'altro, nella prossimità personale.*

Domenico Cravero

Le attese senza fine

«L'attesa e la speranza» sono il modo umano di affrontare la vulnerabilità. Considerarle nella dolorosa condizione del disagio mentale, dove la speranza sembra naufragare e l'attesa fissarsi nel nulla è un originale percorso per avvicinarsi al cuore segreto della vita umana. Nulla incarna le molteplici dimensioni dell'attesa quanto gli occhi e lo sguardo delle pazienti e dei pazienti psicotici, immersi nella solitudine della sofferenza e nell'angoscia della malattia. Aggrappati alle parole e agli sguardi

---

[1] E. Borgna, *L'attesa e la speranza*, Feltrinelli, Milano 2011[4]: rispettivamente 70-72 e 204-206.

del medico, di chi li accudisce e di chi fa loro visita, sono icone viventi del bisogno d'amore che ci costituisce. La loro compagnia e la loro cura sono il dono che riceviamo per entrare nel mistero della vita.

Domenico Cravero

Attendere è aspettare, e aspettare deriva dal latino *exspectare* composto di *ex*- con *spectàre*: a sua volta rafforzativo di *specĕre* che indica *guardare* [60]; e allora aspettare, o attendere, è stare con l'animo, ma anche con il volto e gli sguardi, indirizzati a qualcuno o a qualcosa che sta per arrivare o accadere: con desiderio o con timore.

Il discorso delle etimologie non è un discorso futile, o divagante, ma è un discorso che ci aiuta a cogliere e a mettere in evidenza significati profondi e talora nascosti delle parole e delle situazioni umane che si rispecchiano nelle parole. Così, l'etimologia di *aspettare*, questo stare con l'animo e con il volto, con gli sguardi e con gli occhi, con i gesti e con il silenzio, con timore o con speranza, in attesa di qualcuno e di qualcosa, fa rinascere nella mia memoria la cascata di volti e di sguardi che mi hanno accompagnato, dalla mattina alla sera, negli anni della mia vita in ospedale psichiatrico e che mi hanno fatto conoscere le luci e le ombre, le angosce e le speranze, le parole e i silenzi, che si stratificano nei volti e negli sguardi: quando un'esperienza psicopatologica scende nei cuori e nell'anima.

Cambiano i nostri occhi e i nostri sguardi, i nostri volti, nel volgere delle emozioni e degli stati d'animo che nascono in noi e poi declinano nelle diverse situazioni in cui ci veniamo a trovare. La metamorfosi degli sguardi e dei volti non ha fine: in noi e negli altri; ma questi cambiamenti, che sgorgano dalle nostre esperienze interiori (nella vertiginosa sovrapposizione di interiorità e di esteriorità, e negli sconfinamenti dell'una nell'altra), si colgono quando in noi ci sia l'intuitiva percezione degli arcipelaghi sconfinati delle emozioni che animano, o feriscano, il nostro cuore e la nostra memoria.

Accostiamoci temerariamente ai golfi ghiacciati della nostra interiorità e della nostra soggettività, e scrutiamone le risonanze e gli echi, le luci e le ombre; e allora ci è forse possibile intravedere cosa si nasconda e cosa risplenda negli sguardi: quali attese e quali speranze, quali agostiniane

inquietudini e quali smarrimenti, quali angosce e quali tristezze, quali nostalgie e quali tenerezze, si possano in essi intravedere.

Nell'alternarsi e nel sovrapporsi di emozioni sulle linee zigzaganti degli occhi, e sull'indicibile inconsistenza materica degli sguardi, si adombrano i linguaggi dell'anima.

Sono considerazioni, queste ultime, che giungono a definire quella che direi la costituzione fenomenologica e antropologica dell'attesa: le sue dimensioni in fondo esistenziali; e in esse ciascuno di noi non può non riconoscersi quando, ripiegati in noi stessi (negli abissi della nostra interiorità), analizziamo i nostri segreti stati d'animo e le loro oscillazioni vertiginose.

Seguendo questi zigzaganti sentieri conoscitivi, che dai cieli stellati della grande riflessione filosofica (quella di Leopardi e di Wittgenstein) ci hanno portati alla soglia di quotidiane intuizioni psicologiche, si sono venute delineando le diverse figure dell'attesa: quelle in particolare che definiscono la condizione umana in questo suo essere sempre in uno stato di attesa verso il mondo e verso gli altri: benché ogni attesa nella sua ultima radice ci trascini fuori del tempo e dello spazio, ci sospenda al di sopra dell'esperienza e ci immerga nell'ansia. Non c'è attesa che non si accompagni a una condizione di ansia, di angoscia, e di inquietudine: allora ed è quello che anche Eugène Minkowski [142] sosteneva drasticamente in questa circolarità di comuni esperienze e di comuni riflessioni.

In alcune esperienze psicopatologiche, in quelle che sono incrinate e sommerse da una radicale solitudine, gli sguardi e i volti non sono più capaci di relazione: non sono più capaci di essere ponti che annullino le distanze fra l'io e il tu; ma questo soprattutto quando l'alta tensione dell'angoscia abbia a tracciare confini invalicabili che non consentano all'io e al tu di trasformarsi in un noi: pietrificandoli in monadi senza finestre. Ma anche in questi volti e in questi sguardi, al di là della sofferenza e della comunicazione spezzata, si intravede una disperata nostalgia di attese e di speranze, anche se indefinite e oscure, oscillanti e inafferrabili.

In una delle più belle e misteriose poesie [171] di Antonia Pozzi il volto, gli occhi e il tempo vissuto s'intrecciano gli uni con gli altri nel vortice di immagini di una sospesa tenerezza che constatavo in alcune delle pazienti incontrate in ospedale psichiatrico. Il volto, nel momento

stesso in cui viene visto, si trasforma in ricordo. Non sei più *tu*, non è più il *tuo* volto, che sto guardando ma è già la memoria del tuo volto e del tuo io. Il ricordo del tuo volto fugge, vertiginosamente lontano; e questi occhi, questi tuoi occhi che mi guardano, e che nello stesso tempo si allontanano, non sono se non memoria e nostalgia.

Quella memoria e quella nostalgia, quella tenerezza, che ho colto immediatamente in anni lontani nello sguardo e nel volto, nelle attese, di Paola e di Valeria: sorelle nelle quali l'esperienza psicotica si è manifestata alla distanza di qualche anno nelle adolescenze dell'una e dell'altra. Nel diario di Paola le comuni attese dell'adolescenza e le comuni vicende psicologiche e scolastiche della vita: interrotte e spezzate dalla malattia con le lunghe degenze ospedaliere e gli sbandamenti emozionali fra una tristezza disperata e una gioia panica, ed è una gioia ferita e deformata, fra una chiusura radicale al mondo e un'improvvisa apertura al mondo, fra un'angoscia lacerante e una speranza che la diluiva. Non posso dimenticare i cambiamenti del volto e degli sguardi, e le strazianti domande inespresse sui tempi della degenza che continuavano ad allungarsi senza fine. Nel corso degli anni negli occhi e negli sguardi di Paola sempre questa attesa: riempita di dolore e di timore, di desiderio e di disperazione, di speranza e di delusione. Immagini che vivono ancora nella mia memoria e che mi hanno fatto capire, o meglio mi hanno aiutato a capire, come sia difficile e come sia facile decifrare le inquietudini dell'anima sigillate nelle increspature degli sguardi e dei volti: nelle loro attese angosciate incrinate a volte dalle ombre della speranza.

Non la stessa fatica di vivere in Valeria: entrava e usciva dall'ospedale nel solco di un'esperienza psicotica più friabile e più frantumabile nella sua sintomatologia: più sensibile all'azione farmacologica antipsicotica. Una coscienza di malattia acuta e dolorosa si accompagnava all'insorgenza e al decorso dell'esperienza psicotica; e nel suo volto e nei suoi sguardi nondimeno una disperazione meno crudele: un'attesa di qualcosa che non si allontanava vertiginosamente come in Paola: l'attesa della dimissione e della guarigione clinica: un'attesa che si esprimeva solo nello sguardo e nel sorriso, e che non diveniva mai un'esplicita richiesta. Sia la timidezza e la riservatezza sia, in fondo, il dolore di non poter essere dimessa insieme alla

sorella si manifestavano solo in questo silenzioso linguaggio del corpo: in questo sguardo e in questo volto che testimoniavano di una trascendenza recuperata e restaurata in breve tempo.

Paola e Valeria: sorelle segnate da destini umani così simili e così diversi nella loro sofferenza e nella loro angoscia: nelle loro attese e nelle loro disillusioni; e in ogni caso figure indimenticabili nella loro gentilezza d'animo e nella loro sensibilità estenuata, e priva di ogni aggressività.

Cosa dire

Se vogliamo vivere, non possiamo non affidarci ai fragili appigli della speranza. Finché ci è dato di alimentarci alla sua linfa vitale possiamo sostenere la nostra vulnerabilità. Nel suicidio lo scacco della speranza e il rifiuto della vita si manifestano nell'enigmatica tendenza a guardare alla morte come sola ragione di vita e come impossibilità di cogliere orizzonti di valore e di senso. Nell'ascolto empatico del dolore, nell'accompagnamento terapeutico per arginare gli impulsi autodistruttivi il silenzio, l'immedesimazione e la parola sono poveri strumenti umani, spesso però decisivi nel salvare dalla deriva che si sente impotente nel fronteggiare il suo tormento.

Domenico Cravero

Cosa dire quando il colloquio psicoterapeutico si confronta con un'esperienza di vita segnata dalla angoscia della morte: dalla ricerca fallita della morte?

Le cose si fanno allora immediatamente più difficili e più complesse, più arrischiate e più palpitanti, più inafferrabili e più lancinanti. Ci si inoltra in una rilkiana foresta di segni crepuscolari e oscuri, intermittenti e notturni, e non sempre è possibile decifrarli e renderli evidenti.

Cosa provo dinanzi a una paziente, a un paziente, nei quali le ombre del suicidio si manifestino nella loro fascinazione stregata e nella loro ambigua dissolvenza? Ci sono pazienti che, depressi, non dicono nulla delle loro esperienze dilaniate di colpa e di naufragio esistenziale: murati nella loro immobilità e nella loro retrocessione autistica: nel silenzio attonito del loro corpo e dei loro gesti: risucchiati nondimeno da una sola idea e

da una sola passione: quella di farla finita. (Il suicidio nella adolescenza, in particolare, come segno di una crudele dissonanza fra l'altezza vertiginosa degli ideali e la ricaduta nelle concrete disillusioni di ogni giorno e di ogni settimana).

Ci sono pazienti che nascondono la loro disperazione e il loro desiderio della morte in parole liete e distratte, vaghe e incuranti, mondane e sorridenti, e come fare mai a svelarle e a riconoscerle in questa loro apparente festosità? Come fare insomma a rendere dicibile l'indicibile, visibile l'invisibile, palpabile l'impalpabile, umbratile l'oscurità, luminosa la notte oscura dell'anima? Quali sonde e quale ascolto, quali parole e quali gesti, quali occhi e quali sguardi, quale volto e quale sorriso, quali lacrime interiori e quale speranza, rinascono in ciascuno di noi quando si intravede il mistero del dolore e della decisione *nel* silenzio e *nel* volto dell'altro? Come controllare le nostre ansie e le nostre angosce, e come rivelare le nostre deboli speranze? Le parole leggere, le parole che rinascano ogni volta dal cuore e che alludano in una loro misteriosa risonanza emozionale all'infinito, che è in ogni condizione umana anche la più ferita e lacerata dal dolore, riescono a mitigare la nostalgia della morte volontaria: ricercata e fallita? Al di là di questo, so riconoscere le attese della persona che ho dinanzi: nelle *sue* ambivalenze e nelle *sue* speranze franate, ma nonostante tutto ancora galleggianti nella sua anima?

Ogni volta, quando ci si incontra con destini folgorati dalla disperazione, queste domande e altre ancora.

Come infrangere, o almeno come incrinare, le barriere della solitudine, della solitudine psicotica e anche della solitudine radicata nella vita, nelle quali il presente è divorato dal passato e il futuro non fa se non ritematizzare immagini di dolore e di sofferenza: di angoscia mortale? Come rivive una paziente, un paziente, negli specchi umbratili della loro interiorità le mie parole e i miei silenzi, i miei gesti e il mio sguardo, i miei occhi e il mio volto, le mie speranze e le mie illusioni? Come fare tacere la stanchezza e l'insicurezza in noi quando esse non siano utili nel recuperare le tracce di una speranza salvatrice?

Quale fatica e quale tensione nel cercare di immedesimarsi nella vita interiore, nei segreti sigillati nella vita interiore, di ogni paziente che abbia

perduta la speranza e abbia inaridito lo slancio bergsoniano nella vita: nell'attesa che qualcosa ancora nonostante tutto avvenga e che qualche stella filante si accenda fulgida e futile, luminosa e oscura, vicina e lontana, nella tenebra del dolore e del silenzio: nella quale rinasce e ricresce il desiderio della morte come ultima speranza, certo, contro ogni speranza: cifra tematica di alcune esistenze sommerse dal *taedium vitae* (La ricerca senza fine, in ogni modo, di un contatto: di una parola fragile e temeraria).

Non è facile ascoltare, e non è facile interpretare, le parole che ci vengano dette da persone segnate dalle ombre della malattia mortale. Non è facile coglierne le ragioni profonde e nascoste che, del resto, a volte si frantumano: quando nasca una relazione improvvisa che induca a cambiare la percezione emozionale del senso delle cose: cosa non impossibile. Cosa ancora più difficile è quella di scegliere le parole con cui rispondere alle domande che ci siano rivolte: domande apparentemente semplici e in realtà nutrite di angoscia e di attesa: di speranze che possono franare immediatamente sulla scia di risposte divorate magari dalla stanchezza e dalla fretta, dall'improvvisazione e dall'ansia, dall'inquietudine e dalla fallita immedesimazione.

Ogni volta, quando il destino mi confronta con persone stregate dalla tentazione del suicidio che nondimeno chiedono risposte, è come se vedessi scorrere nel *monitor* immaginario, nel quale si rispecchiano gli occhi dell'anima, le molte parole possibili: fra le quali scegliere quelle che siano le più utili a smorzare l'angoscia e la disperazione, e a dilatare gli spazi della speranza: della *petite espérance* [164] di Charles Péguy; e quelle che meglio esprimano le mie esperienze controtransferali: quando siano capaci di testimoniare speranza e vicinanza.

Le relazioni controtransferali ancora: cosa prova ciascuno di noi ascoltando il grido silenzioso della tristezza e della malattia mortale; e cosa nasce in noi, in ciascuno di noi, in un colloquio psicoterapeutico che si spalanca sugli orli dell'abisso?

Una disperata speranza o una scintilla di speranza (di luce), una straziata delusione o un'opaca rassegnazione, un'attesa presaga (aperta) e paziente, o un'attesa fredda (chiusa) e impaziente, una lacerante disillusione o un'atroce disfatta interiore, una ricerca febbrile di sentieri che s'intravedano nonostante tutto nei paesaggi dell'anima lacerata e ferita,

o la flaubertiana rabbia di volere concludere, un'acuta tenerezza che si fa magari terapeutica contagiando il destino di sofferenza che ci sta di fronte: che mi sta di fronte, o la ghiacciata solitudine del nostro cuore flagellato dagli enigmi della vita e della morte.

Scendiamo ogni volta nelle aree sconfinate della nostra interiorità, della nostra soggettività, e analizziamo le nostre emozioni: la sincerità e la profondità delle nostre emozioni (delle nostre passioni). Solo così, ed è la fatica di ogni giorno, ci è poi possibile conoscere l'altro nella sua stanchezza e nella sua precarietà, nel suo *taedium vitae* e nella sua gioia (così friabile), ed essergli di un qualche aiuto.

(Alle parole si accompagnano ovviamente gesti che possono concordare con le parole, o che possono dissentirne: indebolendo allora il senso psicoterapeutico di ogni colloquio. Una banale, ma quanto significativa, stretta di mano riesce talora a testimoniare di una presenza umana meglio delle parole così fragili e così ambivalenti: benché, certo, indispensabili. Cose semplici che destano nondimeno nei cuori lacerati dalla notte dell'anima risonanze intense, anche terapeutiche; e linee sottili, sfrangiate e oscillanti, sono quelle che separano modi di essere terapeutici da modi di essere non-terapeutici: quando si concluda, o si intenda concludere, il colloquio. Non è [quasi] mai possibile attenersi a schemi temporali rigidi e predeterminati: il tempo dell'orologio non è il tempo dell'ansia e della disperazione: il tempo dell'anima come diceva Simone Weil [218]; e un'ora di tempo, così breve e così lunga quando si sta bene, ha una durata interiore radicalmente diversa quando si sta male. La fatica di adeguarsi al tempo della tristezza e dell'angoscia, della malattia mortale, è grande ma necessaria. Nel tempo, talora senza fine, di un colloquio chi sta male riesce talora a vivere qualche scheggia recuperata di avvenire; e allora, nel confrontarsi con i mari estremi della vita, si brucia istantaneamente ogni rigido schema manageriale che, come si sa, indica tempi di cura calcolabili e quantificabili).

CredereOggi 37 (2/2017) **n. 218**, 167-171

Invito alla lettura

Domenico Cravero
Damiano Passarin

Questo fascicolo di «CredereOggi» porta con sé l'esigenza di approfondire la questione più ampia della *vulnerabilità* e delle fragilità in quanto tali. È uno studio necessario per poterne cogliere i nodi problematici e le possibili soluzioni. Per questo, pur non potendo suggerire una bibliografia completa ed esaustiva per la molteplicità delle discipline coinvolte e le più varie ricerche in corso, offriamo un elenco essenziale di opere suddiviso per discipline. Da qui ogni lettore potrà decidere percorsi autonomi di investigazione.

È doveroso iniziare col segnalare che su alcune monografie della nostra rivista sono presenti dei contributi che possono risultare utili anche per sviscerare il nostro tema. Si veda *La misericordia e la chiesa,* in «CredereOggi» 34 (4/2014) n. 202; *Il tempo e l'attesa*, in «CredereOggi» 35 (2/2015) n. 206; *Nascere e morire*, in «CredereOggi» 32 (3/2012) n. 189; cf. anche *Nuovo ateismo e fede in Dio*, in «CredereOggi» 32 (1/2012) n. 187.

Va ricordato, poi, che ho approfondito i temi della vulnerabilità soprattutto in D. Cravero, *Vulnerabilità*, EMP, Padova 2015; Id., *La pastorale centrata sull'affetto*, EMP, Padova 2011; Id., *Nel cuore della vita, l'educazione affettiva degli adulti*, EMP, Padova 2012; cf. anche Id., *Il piacere di vivere*, ASG, Torino 1993.

1. Sessione teologica

Benedetto XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 23, EDB, Bologna 2008, 1538-1605; Id., Lettera enciclica *Spe salvi* (30 novembre 2007), in EV 24, 1439-1488; C.M. Martini, *La debolezza è la mia forza. Meditazioni sulla seconda lettera ai Corinzi*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000; F. Urso, *La sofferenza educatrice nella Lettera agli Ebrei*, EDB, Bologna 2007; S. Dianich, *La chiesa cattolica verso la sua ri-*

forma, Queriniana, Brescia 2014; M. Gallagher, *Una freschezza che sorprende. Il Vangelo nella cultura di oggi*, EDB, Bologna 2010; V. Paglia, *Storia della povertà. La rivoluzione della carità dalle radici del cristianesimo alla chiesa di papa Francesco*, Rizzoli, Milano 2014; G. Ruggieri, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Carocci, Roma 2007; J. Vanier, *La vulnerabilità di Gesù e la nostra*, Cittadella, Assisi 2014; P. Evdokimov, *L'amore folle di Dio*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2015; E. Biser, *La forza sanante della fede. Abbozzo di una teologia terapeutica*, in «Concilium» 5 (1998) 104-120; C. Chalier, *Trattato delle lacrime. Fragilità di Dio, fragilità dell'anima*, Queriniana, Brescia 2004; D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2015; B. Salvarani (ed.), *La fragilità di Dio. Contrappunti sul terremoto*, EDB, Bologna 2013; M.C. Lucchetti Bingemer, *La sofferenza di Dio in alcune teologie contemporanee*, in «Concilium» 3 (2016) 97-108; *Il Dio di «Giobbe»*, in «Concilium» 4 (2004); G. Barbaglio, *Emozioni e sentimenti di Gesù*, EDB, Bologna 2009; W.C. Placher, *Narratives of a Vulnerable God. Christ, Theology and Scripture*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 1994; R. Repole, *Il pensiero umile. In ascolto della rivelazione*, Città Nuova, Roma 2007; J.-G. Nadeau, *Dio dove sei? Rispettare e prendersi cura del cuore e dell'anima che soffrono*, in «Concilium» 3 (2016) 137-148; P.I. Van Niekerk, *Towards a Theology of the Body. A Spirituality of Imperfection*, in «Nederduitse Gerefoormerde Teologiese Tydskrif» 3-4 (2012) 369-375; D. van den Bosch, *Spirit, Vulnerability and Beauty. A Pneumatological Exploration*, in «Nederduitse Gerefoormerde Teologiese Tydskrif» 3-4 (2014) 835-857; K. Culpe, *Vulnerability and Glory: a Theological Account*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 2010; N.L. Eiesland, *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*, Abingdon Press, Nashville (TN) 1994; A. Rouet, *La chance d'un christianisme fragile. Entretiens avec Yves de Gentil-Baichis*, Bayard, Paris 2001; B. Chenu, *Dio e l'uomo sofferente*, Qiqajon, Magnano (BI) 2005; R. Panikkar, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano 2003; N. Galantino, *Resilienza. Gli ostacoli come*

opportunità, in «Il Sole 24Ore», 2 ottobre 2016; P. Piva, *Dal proprio corpo al corpo vulnerabile. L'enigma della bioetica*, in R. Giraldo - P. Sgroi (edd.), *Ecumenismo come conversione. Omaggio a P. Tecle Vetrali*, I.S.E., Venezia 2008, 325-366; S. Weil, *L'amore di Dio e l'infelicità*, in Id., *L'amore di Dio*, Borla, Roma 2010[2].

2. Sessione filosofica

H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1991; J.L. Marion, *Dialogo con l'amore*, Rosenberg, Torino 2007; M. Nussbauam, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2011; Id., *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma 2005; D. Pagliacci, *Vulnerabilità e compassione. Martha Nussbaum e la razionalità delle emozioni*, in V. Cesarone (ed.), *Libertà: ragione e corpo*, EMP, Padova 2006, 365-384; E. Illouz, *Perché l'amore fa soffrire*, il Mulino, Bologna 2015; G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001; Z. Bauman, *Tutti schiavi del fitness. La compassione dov'è?*, in «Vita e pensiero» 3 (2004) 40-44; G.L. Bocchi - M. Ceruti (edd.), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1997 (Mondadori, Milano 2007); L. Ferry, *Apprendre a vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, Flammarion, Paris 2009; F. Riva, *Corpo e ambiguità*, in V. Cesarone (ed.), *Libertà: ragione e corpo*, EMP, Padova 2006, 11-74; C. Clark, *Misery and Company: Simpathy in Every Day Life*, University of Chicago Press, Chicago - London 1997; M. Andreani**,** *Twilight: filosofia della vulnerabilit*à, EV, Treia 2011; M. Gensabella Furnari, *Vulnerabilità e cura. Bioetica ed esperienza del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2008; S. Grossi, *Separazione e vulnerabilità : Emmanuel Lévinas e l'idea di creazione / Stefano Grossi*, Aleph, Montespertoli 2008; L. Pialli, *Fenomenologia del fragile. Fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Lévinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998; P. Becchi, *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*, La scuola di Pitagora, Napoli 2008; V. Ivone, *Vulnerabilità del corpo e diritto al consenso. Note sull'inizio della vita*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli - Roma 2013.

3. Sessione sociologica

P. Ceri, *La società vulnerabile. Quale sicurezza, quale libertà*, Laterza, Roma - Bari 2003; F. Dettori - G. Manca - L. Pandolfi, *Minori e famiglie vulnerabili. Ruolo e interventi dell'educatore*, Carocci, Roma 2013; A. Gorgoni - A. Panico, *Una società vulnerabile. Dalle previsioni ai possibili rimedi*, Carocci, Roma 2011; M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2013[4]; C. Türcke, *La società eccitata. Filosofia della sensazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2012; P.M. Vello - M. Reolon, *La società generosa*, Apogeo, Milano 2014; U. Beck - E. Beck-Gernsheim, *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino 1996; U. Beck, *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, il Mulino, Bologna 2012; P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Cortina, Milano 2010; S. Cervia, *Nuove povertà : vulnerabilità sociale e disuguaglianze di genere e generazioni*, Pisa University Press, Pisa 2014; Caritas Italiana, *Povertà e vulnerabilità dei genitori separati. Bisogni intercettati ed espressi nel circuito ecclesiale*, EDB, Bologna 2014; N. Bottura - S. Bovi - G. Pieretti, *Comunità terapeutica e comunità locale. Dalla vulnerabilità alla condivisione*, Franco Angeli, Milano 2016; P. Venturi - S. Rago, *L'economia della coesione nell'era della vulnerabilità*, Aiccon, Forlì 2016; L. Di Sopra - C. Pelanda (edd.), *Teoria della vulnerabilità. Introduzione multidisciplinare*, Franco Angeli, Milano 1984; C. Francesconi, *Segni di impoverimento. Una riflessione socio-antropologica sulla vulnerabilità*, Franco Angeli, Milano 2003; F. Berti - L. Nasi (edd.), *Ceti popolari. Una ricerca sulle nuove vulnerabilità sociali*, Franco Angeli, Milano 2011; Forum ANIA-Consumatori, *La vulnerabilità economica delle famiglie italiane. Tra difficoltà e nuovi equilibri. Terzo rapporto*, Franco Angeli, Milano 2016.

4. Sessione psicologica

A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi*, Einaudi, Torino 1999; M. Nieri - G.Bertin (edd.), *Vulnerabilità e fragilità sociale. Una teoria delle disuguaglianze di salute*, Franco Angeli, Milano 2011; V. Frankl, *Logoterapia e analisi*

esistenziale, Morcelliana, Brescia 1975; S. Premoli, *Bambini, adolescenti e famiglie vulnerabili. Nuove direzioni nei servizi socio educativi*, Franco Angeli, Milano 2013; M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Cortina, Milano 2010; J.-P. Ebrun, *La perversione ordinaire*, Denoël, Paris 2010; C. Castelli (ed.), *Resilienza e creatività. Teorie e tecniche nei contesti di vulnerabilità*, Franco Angeli, Milano 2015; R. Raffagnino, *La relazione coniugale. Vulnerabilità e risorse di un sistema complesso*, Le Lettere, Firenze 2008; G. Stanghellini, *Antropologia della vulnerabilità*, Feltrinelli, Milano 1997; P. Horst, *Il valore dell'amicizia: protezione, libertà e vulnerabilità di una relazione*, Koiné Centro Psicologia, Roma 2006; A. Pacciolla - S. Luca, *La vulnerabilità psichica e il pericolo delle sette,* LEV, Città del Vaticano 2008; M. Crotti, *Riconoscersi sulla soglia. Pensare la vulnerabilità per costruire la relazione educativa*, Franco Angeli, Milano 2013; A. Fermani - M. Muzi, *La vulnerabilità unica. Paradigmi teorici, contributi di ricerca e riflessioni sull'adozione*, Aras, Fano 2014; M.E. Addis Addis, *Emozioni invisibili. Silenzio e vulnerabilità maschile*, Giunti, Firenze - Milano 2013; C. Inguglia - A. Lo Coco, *Resilienza e vulnerabilità psicologica nel corso dello sviluppo*, il Mulino, Bologna 2013; C.C. Casula, *La forza della vulnerabilità. Utilizzare la resilienza per superare le avversità*,_Franco Angeli, Milano 2011; B. Brown, *Osare in grande. Come il coraggio della vulnerabilità trasforma la nostra vita in famiglia, in amore e sul posto di lavoro*, Ultra, Roma 2013; W. Tommasi, *Ciò che non dipende da me. Vulnerabilità e desiderio nel soggetto contemporaneo*, Liguori, Napoli 2015; L. Pavan, *Trauma, vulnerabilità, crisi. Il trattamento della crisi emozionale*, Bollati Boringhieri, Torino 1996; G. Serpelloni, *Gambling. Gioco d'azzardo problematico e patologico. Inquadramento generale, meccanismi fisio-patologici, vulnerabilità, evidenze scientifiche per la prevenzione, cura e riabilitazione. Manuale per i Dipartimenti delle Dipendenze*, Dipartimento Politiche Antidroga - Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma 2013; C. Gardou, *Diversità, vulnerabilità e handicap. Per una nuova cultura della disabilità*, Erickson, Gardolo (TN) 2006.

2009 - 2015
Le monografie più recenti

169. Evoluzionismo e fede cristiana - **170.** San Francesco, francescanesimo e francescani - **171.** Teologia in America Latina - **172.** Educare oggi - **173.** La vita eterna - **174.** Teologia in Italia - **175.** Ministeri laicali - **176.** Oltre la secolarizzazione - **177.** Unzione degli infermi - **178.** L'angelo custode - **179.** Teologia della missione - **180.** La riscoperta del decalogo - **181.** La famiglia in Italia oggi - **182.** Cristologia e critica storica - **183.** Internet e chiesa - **184.** Etica e finanza - **185.** Nordest: laboratorio di chiesa - **186.** Movimenti pentecostali e carismatici - **187.** Nuovo ateismo e fede in Dio - **188.** Giovani e fede - **189.** Nascere e morire - **190.** Leggere e interpretare la Bibbia oggi - **191.** La nuova evangelizzazione - **192.** La libertà religiosa - **193.** Voci e volti del concilio Vaticano II - **194.** Affetti e legami - **195.** La coscienza e i suoi dilemmi - **196.** Vizi capitali - **197.** Cattolici e politica - **198.** Apparizioni mariane - **199.** La testimonianza cristiana - **200.** La collegialità episcopale - **201.** La felicità - **202.** La misericordia e la chiesa - **203.** Gesù nella sua terra - **204.** Ecumenismo alla prova - **205.** Religione e violenza - **206.** Il tempo e l'attesa - **207.** Vita consacrata: le sfide del futuro - **208.** Liturgia e ritualità nella Bibbia - **209.** La famiglia sotto esame. Un bilancio provvisorio - **210.** Teologia e vita quotidiana - **211.** Gesù Cristo, Signore delle relazioni - **212.** Ecologia - **213.** Antropologia e questioni di genere - **214.** Credere con passione - **215.** Ospitalità - **216.** La via della meditazione - **217.** Città e periferie - **218.** Vulnerabilità - **219.** San Francesco oggi (*in preparazione*).

OFFERTA SPECIALE

L'intera serie di 217 fascicoli (1980-2016) a soli € 700,00
(l'offerta è valida fino a esaurimento delle disponibilità e va richiesta alla redazione)

Richiesta di singole monografie

Si possono richiedere alla redazione singoli fascicoli monografici al costo di € 9,50 cadauno. Per ordini e informazioni: *Segreteria di redazione*, via O. Botanico, 11 - 35123 Padova - tel. 049 8225864 - 8225850 - fax 049 8225688 - e-mail: *credere@santantonio.org* - i fascicoli sono consultabili nei sommari, negli editoriali e in qualche articolo significativo sul sito internet: *www.credereoggi.it* - per acquistare la rivista o singoli articoli in formato digitale cf. *www.libreriadelsanto.it*.

CredereOggi 37 (2/2017) **n. 218**, 173-178

In libreria

Piero Coda - Alessandro Clemenzia - Julie Tremblay (edd.), ***Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*** (Collana di teologia, 87), Città Nuova, Roma 2016, pp. 244, € 20,00.

Il presente volume nasce da un Seminario di studio, promosso nel 2014 dall'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (Incisa in Val d'Arno [FI]), per commemorare il XX Anniversario della morte di Klaus Hemmerle (1929-1994), teologo nonché vescovo di Aachen (Aquisgrana) dal 1975 fino alla morte. Promotore del «Movimento dei Focolari» in Germania e considerato da Chiara Lubich (1920-2008) come un suo ispiratore e mentore, Hemmerle pubblicò già nel 1976 le sue *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero trinitario*, tradotte in italiano da Città Nuova nel 1986, ampliate e nuovamente riedite nel 1996. Questa visione teologica era il fondamento del suo impegno spirituale e della sua passione per l'unità dei cristiani ed è questa, appunto, l'opera che nel presente volume collettaneo viene studiata e commentata.

I contributi, non tutti di facile lettura, sono ben 16, più il prologo e le conclusioni di Piero Coda, che da parte sua presenta qui anche una sua relazione dal titolo: *Rivelazione e ontologia trinitaria, o del necessario accesso alle tesi di K. Hemmerle* (pp. 17-30). Vengono messi a tema il rapporto tra rivelazione e ontologia, a partire dall'avvento di Gesù come esperienza che apre a un'intelligenza nuova dell'essere tra fenomenologia e ontologia, con una focalizzazione sul significato dell'agape; tra ontologia e transdisciplinarietà, alla ricerca dell'unità del sapere. Si tratta di una nuova ontologia, nel senso che rispetto all'ontologia aristotelico-tomista, il punto di partenza è lo «specifico cristiano», cioè l'evento della rivelazione realizzatosi in Gesù Cristo. La visione di Hemmerle vien messa

a confronto con il pensiero di altri autorevoli teologi, che nella loro epoca hanno avvertito la necessità di un cambio di paradigma nella luce trinitaria della visione dell'essere, come ad esempio Gregorio di Nissa e Agostino d'Ippona, Tommaso d'Aquino e san Bonaventura, Schelling, Rosmini, Solov'ev, Bulgakov, Guardini e Rosenzweig. Tutti questi autori, dall'antichità fino a quelli moderni, hanno in comune il tentativo di interpretare tutto il reale, tutto l'umano e la storia alla luce dell'evento escatologico di Cristo. Questa è la chiave per capire e per vivere in modo autentico la dimensione personale e quindi di relazione con l'altro, che è insita nella storia di Gesù. Ciò che è accaduto «una volta per sempre» nell'evento di Cristo, continua ad accadere. Come dice in conclusione Coda: «Proprio perché l'Evento è stato, è, e proprio perché è stato ed è, sarà» (p. 231). Cristo è colui che era, che è e che viene (cf. Ap 1,4) continuamente nella nostra storia personale e ci chiede di camminare tutti insieme, uomini e donne di ogni stirpe e condizione, perché tutti siamo coinvolti nell'evento di colui che è via, verità e vita (cf. Gv 14,6). È questo il cammino che ci attende nel prossimo futuro e che in questo volume ci viene prospettato con entusiasmo e profonda convinzione. Siamo veramente «alla frontiera» di un mondo nuovo, che può nascere, senza forzature e violenze, bensì con la testimonianza disarmata di un Dio bambino, come dice Hemmerle (p. 7) in una sua bellissima poesia: «Questo è il Natale: vedere le persone, le cose, la vita nella luce di quel sole che si è immerso in noi, per far sorgere dal di dentro e dal di sotto, nel piccolo e nel quotidiano, Dio fra noi».

(luigi dal lago)

Christophe Boureux, ***Dio è anche giardiniere. La creazione come ecologia compiuta*** (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 175), Queriniana, Brescia 2016, pp. 248, € 26,00.

L'uscita dell'enciclica di papa Francesco *Laudato si'*, ormai a maggio del 2015, aveva riportato al centro dell'attenzione ecclesiale il tema della creazione, dei suoi guasti e della sua cura responsabile. Pur rivolgendosi a tutti gli uomini di buon volontà indistintamente, il papa aveva rifatto dell'ecologia, e dell'ecologia integrale, un fatto an-

che di fede, citando in modo particolare il suo predecessore Giovanni Paolo II: «Se il solo fatto di essere umani muove le persone a prendersi cura dell'ambiente del quale sono parte, "i cristiani, in particolare, avvertono che i loro compiti all'interno del creato, i loro doveri nei confronti della natura e del Creatore sono parte della loro fede" [n. 64; la citazione è tratta da Giovanni Paolo II, *Messaggio per la Giornata mondiale della pace 1990*, 15]». Coniando persino il binomio «spiritualità ecologica» (n. 216). L'enciclica per tanti versi sfida il pensiero cristiano, e perciò la teologia, a un approccio sul tema non scontato, più audace e originale, maggiormente attento ai dati biblici ma allo stesso tempo alle acquisizioni tecniche e scientifiche. Tra l'altro, citando abbondantemente i documenti anche degli episcopati dei paesi cosiddetti del terzo e quarto mondo, e sdoganando il pensiero di Teilhard de Chardin (nota 53), richiamandolo attraverso un lontano discorso di Paolo VI che di questo controverso teologo gesuita francese ebbe a dire che «ha saputo leggere dentro le cose un principio intelligente che deve chiamarsi Iddio» (*Discorso in uno stabilimento chimico-farmaceutico*, 24 febbraio 1966), ma anche un'omelia, certamente non "sospetta", di Benedetto XVI (*Omelia nella celebrazione dei Vespri ad Aosta*, 24 luglio 2009).

Se, e quanto, qualcosa si sia mosso tra gli studi teologici non sono in grado di dirlo. Colpisce allora constatare che in realtà qualcosa si era già mosso prima. È il caso di questo testo, pubblicato in Francia già nel 2014, frutto delle riflessioni teologiche di Christophe Boureux, domenicano, professore a Lione, ma con un'ulteriore nota biografica che lascia ben sperare sin dall'inizio della lettura: esperto in agraria, l'autore è responsabile dei settanta ettari che circondano il convento di Sainte Marie de la Tourette, noto per i suoi originali tratti architettonici, progettati dal famoso architetto Le Corbusier.

L'incontro felice tra competenze teologiche e naturalistiche dà vita a un testo che, seppur denso e colto, prende per mano il lettore e lo conduce a scoprire la creazione non semplicemente come uno degli ambiti della riflessione teologica o addirittura un'attualissima emergenza mondiale dov'è dovere che anche i teologi dicano alfine la loro, ma, come afferma a più riprese l'autore,

quale il "paesaggio" della nostra fede. Lì dove non possiamo proprio prescindere dalla creazione se davvero vogliamo credere alla maniera del Dio di Gesù Cristo. Credere e anche vivere a quella stessa maniera, perché da questo approccio particolare discende, sorprendentemente, anche un'etica della creazione. Riscoprendo in maniera ben più fondata la parte dell'uomo in tutto questo, paradossalmente allo stesso tempo parte ma anche "altro", anzi "altro responsabile", rispetto al tutto della creazione. L'ecologia come comunemente la intendiamo resta, perciò, sullo sfondo, perché è molto più importante ripartire continuante dalla «creazione in Cristo, primogenito di ogni creatura». Il percorso di riflessione suggestivo che l'autore propone è coerente con questo approccio, anche nei suoi passaggi biblici non scontati o da rileggere in tal senso. Nel senso che se in un testo del genere ci si aspetta sicuramente il brano genesiaco della creazione, ma forse non proprio quello dell'apparizione del Risorto alla Maddalena o il sogno di Pietro della tovaglia che scende dal cielo imbandita di ogni ben di… Dio. Appunto.

(fabio scarsato)

Peter Neuner, *Per una teologia del popolo di Dio* (Biblioteca di teologia contemporanea, 178), Queriniana, Brescia 2016, pp. 246, € 26,00.

Dalla prefazione dell'autore, noto teologo e docente emerito di Teologia ecumenica presso l'Università di Monaco di Baviera, apprendiamo che questo saggio teologico era già completato nell'agosto del 2014, quindi due anni fa. Da allora la situazione di partenza, per quanto riguarda la carenza di preti e il numero crescente di compiti affidati ai laici nella vita delle comunità cristiane, non è cambiata in meglio. Si tentano delle soluzioni di tipo organizzativo-funzionali (le «unità pastorali»), ma non si va al cuore del problema. Come si vede dal sottotitolo dell'originale tedesco (cf. *Abschied von der Ständekirche. Plädoyer für eine Theologie des Gottesvolkes*, Herder, Freiburg im B. 2015), si tratta di dare addio a una chiesa strutturata in due "classi": il clero e i laici, secondo la celebre formula del *Decreto* di Graziano: «Duo sunt genera christianorum»: i chierici dediti alle cose spirituali e i laici cui spetta il governo delle cose temporali. Questa visione medioevale è stata certamente superata dal

concilio Vaticano II, dalla visione ecclesiologica della *Lumen gentium* e dal nuovo statuto dei laici, o meglio dei cristiani come «popolo di Dio». Ma l'autore è convinto, giustamente, che permane ancora una certa dicotomia tra laici e clero, un clericalismo più o meno evidente, e la mancanza di gesti coraggiosi per trasformare la chiesa in modo che diventi «tutta ministeriale». La distinzione tra cristiani è solo dal punto di vista del servizio che si è chiamati a compiere, ma non indica una differenza ontologica ed essenziale. Questa era l'idea della chiesa antica, magnificamente espressa da sant'Agostino nella formula: «Con voi sono cristiano, per voi sono vescovo».

Il nostro autore ripercorre in questo volume sia lo sviluppo storico della problematica, come pure la discussione sulla situazione attuale. La prima parte, infatti (pp. 21-92), espone in modo chiaro ed esauriente lo «sviluppo storico di un concetto carico di tensioni», partendo dalle testimonianze del Nuovo Testamento e da vissuto della chiesa antica fino a giungere all'epoca contemporanea, cioè alla vigilia del Vaticano II, cui è dedicata la seconda parte (pp. 95-113). In essa si riassume la nuova concezione teologica del laico delineata nei vari documenti e si mette in guardia da errate e riduttive interpretazioni dei testi conciliari. La terza parte (pp. 117-172) esamina gli sviluppi postconciliari successivi, notando come il principio sinodale non sia stato sempre applicato e quindi la separazione tra clero e laicato continui a permanere. L'ultima parte (pp. 175-233) contiene le «riflessioni sistematiche», ispirate da alcune affermazioni di papa Francesco, citato a p. 172, per cui bisogna superare un «eccessivo clericalismo che mantiene i laici al margine delle decisioni» riguardanti tutta la chiesa. In definitiva, l'autore propone che si dia maggiore spazio al principio sinodale, all'ascolto e alla ricerca del consenso più vasto possibile, evitando decisioni calate dall'alto. Alcune di queste riflessioni sono certamente più scottanti nella realtà della chiesa tedesca, dove i «referenti» pastorali svolgono un ruolo molto più forte dei «gruppi ministeriali» che si stanno diffondendo nelle diocesi italiane. In Germania quasi ogni parrocchia, e perfino le missioni per gli emigranti, hanno un assistente pastorale, regolarmente assunto e stipendiato,

che ha frequentato regolari studi di teologia in appositi istituti, distinti dalle facoltà teologiche dove studiano i candidati al sacerdozio. Questi assistenti, o referenti, molto spesso sono donne e si prendono cura della catechesi, della pastorale giovanile, ecc. Svolgono, quindi, un servizio reale e indispensabile, pur senza essere «ministri ordinati». In conclusione, l'autore mette in guardia (p. 232) che «se si divide la chiesa in un clero che decide e in uno stato laicale che obbedisce e, nel migliore dei casi, consiglia, si contraddice l'immagine del popolo di Dio che la Scrittura ci presenta, che la chiesa antica ha vissuto e alla quale il Vaticano II ha cercato di richiamarsi nuovamente».

(luigi dal lago)

Poste Italiane S.p.A. - Sped. abb. post. - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Padova.